George-Lorin Ghiman

Politică și cultură

O reconstrucție a Conceptului Benjaminian de politic

Presa Universitară Clujeană

George-Lorin Ghiman

Politică și cultură

O reconstrucție a Conceptului Benjaminian de politic

Presa Universitară Clujeană

2019

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Ruxandra Demetrescu

Conf. univ. dr. Ioan Alexandru Tofan

ISBN 978-606-37-0695-0

© 2019 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parţială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă şi se pedepseşte conform legii.

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./Fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

CUPRINS

LISTA PRESCURTĂRILOR **3**

LISTA ILUSTRAŢIILOR **4**

LISTA FIGURILOR **4**

1. MOŞTENIREA LUI WALTER BENJAMIN: CE POLITICĂ PENTRU UMANITATEA NEMÂNTUITĂ? **5**

1.1. EXCURS DE ICONOLOGIE INTELECTUALĂ CRITICĂ 5

Benjaminstreit (1): contemporanii şi necesitatea implicării *6*

Benjaminstreit (2): a doua generaţie: „Marxistischer Rabbi" sau „instituţie"? *7*

Demonetizarea mizei Benjamin în industria academică *10*

Apărându-l pe Benjamin de adulatorii săi *12*

Pentru o actualizare fără apropriere a gândirii benjaminiene *16*

Falsa dilemă a angajării politice dezangajate a lui Benjamin *17*

2. POLITICA BENJAMINIANĂ ŞI FENOMENELE POLITIZĂRII **19**

2.1. PE URMELE „ADEVĂRATEI POLITICI" BENJAMINIENE (1): O CERCETARE BIO-BIBLIOGRAFICĂ 19

2.2. PE URMELE „ADEVĂRATEI POLITICI" BENJAMINIENE (2): DE LA POLITICĂ LA FENOMENELE POLITIZĂRII 34

Politizarea istoriei *34*

Politizarea artei *35*

2.3. RECONSTRUCŢIA CONCEPTULUI BENJAMINIAN AL POLITICULUI: EXPERIENŢĂ – MESIANISM – POLITIC 37

3. POLITIZAREA ISTORIEI: MESIANISMUL PROFAN BENJAMINIAN **40**

3.1. MESIANISM ŞI POLITIC (1): PENTRU CONFIRMAREA ISTORIC-INTELECTUALĂ A MESIANISMULUI MODERN IUDEO-GERMAN AL „GENERAŢIEI 1914" 40

Origini şi delimitări ale mesianismului modern iudeo-german *43*

Ethos-ul mesianic modern *45*

Mesianismul modern iudeo-german în 10 teze *48*

3.2. MESIANISM ŞI POLITIC (2): IDEEA MESIANICĂ ÎN IUDAISM ŞI LIMITELE ESCATOLOGIEI OCCIDENTALE 53

Gershom Scholem: Ideea mesianică în iudaism *53*

Preţul mesianismului. Internalizarea principiului mesianic, zorii modernităţii şi escatologia occidentală *61*

O reevaluare a disputei Taubes - Scholem *65*

3.3. SISTEMELE TEORETICE ALE MESIANISMULUI BENJAMINIAN 72

Premise metodologice. *72*

1. Tăcerea, sau Forţa mesianică tare. Anarho-mesianismul benjaminian de la „Metafizica tinerimii" la „Critica violenţei" (1914-1922) *77*

2. Incapacitatea de a decide. Originea dramei baroce germane (1923-1927) *101*

3. Forţa mesianică slabă: debriurile speranţei (1927-1940) *120*

Excurs: O polemică teologic-politică între absenţi: Schmitt şi Benjamin despre suveranitate şi stare de excepţie *139*

4. POLITIZAREA ARTEI: TEORIA BENJAMINIANĂ A EXPERIENŢEI 151
4.1. VA-BANQUE SPIEL: MIZELE PROBLEMATICII EXPERIENŢEI 151
4.2. MOTIVE ŞI VERDICTE CRITICE 156
Tăcerea tinerei generaţii: motive timpurii 156
O cunoaştere de rang secund: Critica benjaminiană a conceptului luminist al experienţei 161
Falimentul experienţei tradiţionale în modernitate..... 172
Critica violenţei: originarea tradiţiei în violenţa mitică..... 177
4.3. UN REPERTORIU DE CHIASME: EXPERIENŢA AURATICĂ..... 179
Excurs: Aura, autonomie..... 195
4.4. UN CONCEPT MAI ÎNALT AL EXPERIENŢEI..... 199
Neliniştea maselor 201
Teoria distracţiei 203
Oraşul 207
5. FIZIOGNOMIA CULTURII POST-AURATICE. SCHIŢA UNEI CRITICI POST-REVOLUŢIONARE A TEORIEI REVOLUŢIEI 213
Ce cultură, aşadar, pentru o umanitate deznădăjduită?..... 220
ÎN LOC DE CONCLUZII 222
BIBLIOGRAFIE 226
BIBLIOGRAFIE PRIMARĂ 226
BIBLIOGRAFIE SECUNDARĂ 227

LISTA PRESCURTĂRILOR

GS	Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften I-VII*, unter Mitwirkung von Theodor W: Adorno und Gershom Sholem, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974-1985.
GB	Benjamin, Walter. *Gesammelte Briefe I-VI*. Herausgegeben von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995-2000.
A/BB	Adorno – Benjamin *Briefwechsel 1928-1940*, Herausgegeben von Henri Lonitz. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.
I	Benjamin, Walter. *Iluminări*, traducere de Catrinel Pleşu Idea Design&Print, Cluj Napoca, 2002.
PW	Benjamin, Walter. *Passagen-Werk*. GS V.1-2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.
Program	Benjamin, Walter. „Das Programm der kommenden Philosophie", citat după GS II.1, pp. 157-171.
KG	Benjamin, Walter. „Critica violenţei". *Despre violenţă*, Idea Design&Print, Cluj Napoca, 2004 (originalul german indicat după GS II.1).
Drama barocă	Benjamin, Walter. *Originea dramei baroce germane*, Editor Rolf Tiedemann, Traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Lorin Ghiman, George State, revizie, unificare terminologică şi note de Maria-Magdalena Anghelescu, prefaţă de Ioan Pop-Curşeu, Tact, Cluj-Napoca, 2010, 260 p.
Opera de artă	„Opera de artă în epoca reproducerii mecanice", citată cf. I: 107-132.
Teze	„Despre conceptul de istorie", citat cf. I: 195-203.
KwE	versiunile nepublicate ale Operei de artă, cf. restabilirii din GS.
Ideea mesianică	Scholem, Gershom, „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum" – conferinţa Eranos, citată cf. *Judaica* vol 1, Suhrkamp, 1963, pp. 7-74.
WA	Kant, Immanuel. *Werkausgabe* herausgegeben von W. Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.
KrV	Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von Benno Erdmann, sechste revidierte Auflage. Walter de Gruyter & Co., Berlin & Leipzig, 1923.
Ce sunt Luminile?	Kant, Immanuel. „Răspuns la întrebarea: Ce este Luminarea?" (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung), trad românească de Al. Boboc în *Ideea critică şi perspectivele filosofiei moderne*, Paideia, 2000, pp. 27-41, confruntată cu ed germană cf. WA XI, pp. 57-61.

LISTA ILUSTRAŢIILOR

Ilustraţia 1. Kafka copil foto: nn. ……..……..186

Ilustraţia 2.Otto Ernst als Strandläufer von Sylt ……..……...194

Ilustraţia 3. Patiser foto: August Sander ……...194

LISTA FIGURILOR

Figura 1. Dialectica om-natură cf. organizării generale a *Dialecticii luminilor* ……150

Figura 2.1 Dialectica mitului: tragicul cf. *Drama barocă* ……151

Figura 2.2. Dialectica mitului: drama barocă cf. *Drama barocă* ...…….152

.

.

1. MOŞTENIREA LUI WALTER BENJAMIN: CE POLITICĂ PENTRU UMANITATEA NEMÂNTUITĂ?

Faima postumă e privilegiul incalificabilor (Arendt)

1.1. EXCURS DE ICONOLOGIE INTELECTUALĂ CRITICĂ

„Un erou al timpurilor noastre", sună una din flatantele caracterizări postume ale lui Walter Benjamin. „Ultimul intelectual", afirmă alta. „Un modern tulburat" îl elogiază, *en passant*, un însemnat eseist român[1]. Ce anume din viaţa plină de eşecuri şi ratări de tot felul, ori din opera, ce părea menită iniţial să-şi confirme esoterismul în obscuritate şi uitare, ale acestui *Außenseiter*, a făcut posibilă dezvoltarea unui *Benjamin-cult*[2]? Şi de ce ar trebui Benjamin apărat de cultualizarea sa?

Nimic mai departe de dezinteres şi obiectivitate a perspectivei, nimic mai străin de vechiul *Einfühlung* şi de altruism decât maniera şi mizele constituirii acestui cult, care generează, de vreo trei decenii încoace, o industrie academică ce şi-a căpătat consacrarea sa definitivă în impunerea termenului de „Benjamin Studies". Şi totuşi, nimic mai grăitor, în acest auto-legitimator *pro domo*, decât dreptatea acestei recuperări, care înţelege, împotriva tuturor obscurităţilor, a refulărilor şi a negărilor, cât de precară e starea actuală, starea noastră de cultură încât să facă din acest marginal şi profesionist al ratării o sinecdocă a condiţiei actuale a intelectualului. Mitizarea lui Benjamin transformă o vinovăţie într-un punct de glorie, îmbălsămează deznădejdea, ridică incapacitatea de a acţiona şi resemnarea la rangul de principii ale acţiunii. Căci ce vinovăţie mai mare a intelectualului decât aceea de a nu fi capabil să coboare în stradă, ce dezonoare mai mare a teoriei decât aceea de a se vedea constrânsă să se confrunte cu impracticabilitatea sa, cu eşecul punerii sale în practică?

Departe încă de casa ei, intelectualitatea occidentală crede, azi, a-şi salva onoarea pierdută în eşecul tuturor proiectelor de reformare a realităţii sociale prin eroizarea intelectualului dispus să rişte totul pentru libertatea criticii sale, şi caută să reziste resemnării prin refuzul participării la o realitate a cărei ideoplasticitate nu este mai întâi supusă celei mai ascuţite cercetări. Intelectualitatea, profesionista asimilării în gândire, refuză asimilarea sa în ţesutul realităţii.

---

[1] Horia-Roman Patapievici, *Omul recent*, Humanitas, Bucureşti, 2001, p. 28.
[2] Susan Buck-Morss, *Dialektik des Sehens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, p. IX.

Nu Benjamin – gânditorul, ci funcţia discursivă şi de legitimare „Benjamin", aşadar, este cea pe care o analizează Udi Greenberg[3], atunci când trece în revistă, cu protocoalele unei iconologii critice, etapele scriiturii biografice despre Walter Benjamin. Conform observaţiilor sale, mitul Benjamin se naşte odată cu o a doua generaţie de interpreţi, comentatori şi exegeţi, pentru care, după ruinarea ultimei speranţe revoluţionare de la sfârşitul anilor 60, evidenţa eşecului indepasabil al oricărui proiect de reformare radicală a societăţii devine subiect major de reflecţie. Nici o formă de implicare în realitatea social-.politică nu mai pare justificată sau justificabilă. Sătui de atâta „orbire voluntară"[4], intelectualii găsesc în refuzul participării nucleul unei noi atitudini de gândire, care le pare a încorpora principiul unei noi atitudini critice. Şi cine ar fi oare mai potrivit să încorporeze, intelectual şi biografic, acest model decât Benjamin, cel care fusese mereu criticat şi condamnat de contemporani pentru refuzul de a se implica politic?[5]

Benjaminstreit (1): contemporanii şi necesitatea implicării

Într-adevăr, Benjamin fusese, în timpul vieţii, obiectul de dispută a două direcţii de implicare politică. Dacă el însuşi ezitase să se asocieze complet şi, în cele din urmă, refuzase să îmbrăţişeze atât cauza sionismului (pe care o pleda vechiul său prieten Gershom Scholem) cât şi pe cea a comunismului (cum i-o cerea, între alţii, Asja Lacis, muza sa bolşevică), asta n-a însemnat că, post-mortem, Benjamin n-a făcut obiectul unei controverse cu privire la poziţia pe care o adoptă gândirea sa în privinţa implicării politice. Ba încă din timpul vieţii Benjamin face obiectul unor gelozii date doar marilor spirite şi marilor prietenii.[6] Astăzi este limpede că Benjamin a fost tentat atât de ideea de a emigra în *Eretz Israel* (pentru a se dedica, eventual, studiului limbii şi literaturii iudaice, şi unui proiect magistral dedicat lui Kafka[7]), cât şi de ideea de a intra în KPD, inclusiv de posibilitatea emigrării în Uniunea Sovietică. Faptul că a întârziat să urmeze una din aceste două căi radicale, eşuând literalmente într-o existenţă precară de refugiat în Franţa, n-a fost văzut cu ochi buni de prietenii săi. Pentru spiritul generaţiei intelectuale dintre cele două

[3] U.E. Greenberg, „The politics of the Walter Benjamin industry", *Theory, culture & society*, vol. 25, nr. 3, 2008.
[4] Helga Grebing, „Jüdische Intellektuelle und ihre politische Identität in der Weimarer Republik", *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen*, vol. Heft 34, 2005, p. 20. Expresia pare a-i aparţine lui Bloch.
[5] Evident, Benjamin nu e singurul intelectual interbelic care se pliază pe acest profil căutat de prin anii 70 deja.
[6] U.E. Greenberg, „The politics of the Walter Benjamin industry"; Erdmut Wizisla, *Walter Benjamin and Bertolt Brecht: The Story of a Friendship*, Yale University Press, 2009.
[7] Gershom Scholem, „My Friend Walter Benjamin", *Commentary*, nr. 72:6, 1981.

războaie, problema acţiunii politice era mult mai acută decât o întrevedem, poate, astăzi. Ea consta într-o chestiune de opţiune, într-o alegere, oricât de precară şi de infamantă putea ea deveni ulterior. Iar faptul că Benjamin şovăia să ia o decizie trecea mai degrabă drept un eşec decât drept semnul unei distincţii spirituale. Aceasta i se reproşează atât de către Scholem, cât şi de către Asja Lacis, în biografiile pe care i le dedică gânditorului german.[8] Interesant este că nici unul din aceştia nu lasă pe seama lui Benjamin însuşi întreaga responsabilitate a imposibilităţii sale de a decide ci caută să indice cauze exterioare ale acesteia. Pentru Scholem, prietenul de o viaţă, momentele gemene ale eşecului proiectului de habilitare şi întâlnirea cu Asja Lacis, şi, prin intermediul ei, cu comunismul, apoi cu Brecht, reprezintă cea mai pernicioasă configuraţie, şi ea se face vinovată de ruinarea unui viitor magnific. Pentru bolşevica letonă (ţinta unei pasiuni lipsite de speranţă), influenţa negativă a lui Scholem tocmai, pe care încerca să o contracareze, l-au făcut pe Benjamin să întârzie în a se alătura camarazilor săi în marea cauză a revoluţiei. Aceasta ar fi intriga ce duce, în cele din urmă, la deznodământul tragic de la Port Bou al acestei existenţe în amânare.

Benjaminstreit (2): a doua generaţie: „Marxistischer Rabbi”[9] sau „instituţie”?

Lucrurile nu sunt însă atât de simple cum le prezintă Greenberg, din motive de economie a construcţiei argumentative. Refacerea traseului postum şi a influenţei gânditorul Benjamin ar necesita şi analiza „restului” indeciziei sale, adică a ceea ce, refuzând implicarea, a decis, implicit, să facă. În linia analizei iconologiei critice, această chestiune face apel la celebra *Benjamin-Streit* din 1967-69, care-i opune pe legatarii moştenirii intelectuale benjaminiene (Adorno şi Scholem şi echipa editorială a operelor, condusă de studentul lui Adorno, Rolf Tiedemann) membrilor noii stângi germane (a căror voce e exprimată de revista „alternative”)[10].

[8] U.E. Greenberg, „Remembering Walter Benjamin: Benjamin and His Biographers”, *Biography*, vol. 30, nr. 2, 2007, p. 204.

[9] Sintagma, aparent datorată lui Hans Heinz Holz, („Benjamin. Marxistischer Rabbi”, *Spiegel*, nr. 16, 15 aprilie 1968) e preluată de Siegfried Unseld, „Zur Kritik an den Editionen Walter Benjamins”, *Frankfurter Rundschau*, 24 ianuarie 1968.

[10] Relatări contemporane a mizelor acestei dispute oferă David Bathrick, „Reading Walter Benjamin From West to East”, în, vol. 12, 1979; Esther Leslie, „Revolutionary Potential and Walter Benjamin: A Postwar Reception History”, în J. Bidet, S. Kouvelakis (ed.), *Critical companion to contemporary Marxism*, vol. 16, Brill Academic Pub, Leiden, 2008; opinii ale “combatanţilor” şi jurnale "de front": „Benjamin. Marxistischer Rabbi”, *Spiegel*, nr. 16, 15 aprilie 1968; Rolf Tiedemann, „Zur’Beschlagnahme’Walter Benjamins oder Wie man mit der Philologie Schlitten fährt”, *Das Argument*, vol. 46, 1968.

Fapt e că, neputând să se decidă pentru Scholem ori pentru Lacis, Benjamin se alege cu… Horkheimer şi Adorno. Refuzând atât drumul sionismului, cât şi pe cel al comunismului, Benjamin alege calea Institutului de Cercetări Sociale, adică, în ordine intelectuală, evoluează în ceea ce ia naştere în acea perioadă ca teorie critică[11]. Evident, prin reformarea radicală a conceptului de teorie, Horkheimer, Adorno, şi ceilalţi, motivează suficient refuzul implicării lor politice, chiar dacă această pasiune pentru adevăr nu suplineşte această participare. Ceea ce, mai degrabă cu nerăbdare decât cu lipsă de înţelegere, e considerat de lupii tineri[12] ai Germaniei postbelice „intelectualism", îşi are, în fapt, explicaţia în cuadratura lăsată moştenire inteligheţiei de către Marx: cea a raporturilor dintre teorie şi praxis, asupra căreia se apleacă cu o probitate intelectuală şi un curaj spiritual greu de egalat. Contextul cultural şi politic în care are loc, după război, repatrierea Institutului, impune, însă, o despărţire din ce în ce mai sensibilă de filosofia marxiană, pentru care, de altfel, membrii Institutului nu o fetişizaseră niciodată. Aceasta aduce cu sine un *rebranding* ce poate să pară unora, astăzi, infamant. Sunt binecunoscute, de altfel, momentele acestuia, cum ar fi, de pildă, reeditarea de către Horkheimer a textului său fundamental, „Teorie tradiţională şi teorie critică"[13] cu ştergerea aproape completă a tuturor referirilor directe la doctrina marxistă. Parte a acestui proces de *rebranding* ar fi devenit şi editarea operelor benjaminiene, sub coordonarea lui Adorno[14], care, recunoscând afinitatea proiectului intelectual benjaminian cu cel al Şcolii şi influenţa sa asupra acestuia, pare unora menită să transforme doctrina institutului într-un pat al lui Procust pentru *întreaga* sa operă[15]. Acuza stângii activiste, revoluţionare din 1968 este aceea că Benjamin este epurat, de către editorii săi, adică de către Şcoala de la Frankfurt, de conţinutul său

[11] Influenţa lui Benjamin asupra proiectului Şcolii critice, subterană şi persistentă, a fost confirmată atât de exegeză, cât şi de recursul ulterior la autoritatea sa. A se vedea, de pildă, lucrarea fundamentală a lui Wiggershaus (1997[5]).

[12] Anecdotica intelectuală a vremii îl creditează pe Adorno cu un elogiu adresat lui Hans Jürgen Krahl, student al său şi unul dintre cei mai influenţi membri ai mişcării studenţeşti: „În Krahl sunt lupi."

[13] Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, vol. 6015, Fischer-Bücherei, 1970, http://lesekreis.blogsport.de/images/MaxHorkheimerTraditionelleundkritischeTheorie.pdf, data accesării 25 august 2013; alt caz semnalat de James Schmidt, „Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's« Dialectic of Enlightenment»", *Social research*, 1998, p. 24.

[14] Scholem, celălalt legatar al moştenirii intelectuale benjaminiene, aflat la Ierusalim, participă în realitate cu destul de puţine la eforturile editoriale, care oricum, fructifică cu o mare întârziere.

[15] O oarecare rezistenţă faţă de dependenţa lui Benjamin, de după 1933, de Institut, pare să fi existat în familia răzleţită a acestuia, pornind de la suspiciunea că Walter Benjamin ar fi fost supus unei cenzuri intelectuale umilitoare pentru spiritul său, căruia nu i s-ar fi putut opune datorită dependenţei sale de stipendiile (parcimonioase, de altfel) pe care i le oferea acesta. Cf. Martin Jay, Garry Smith, „A Talk with Mona Jean Benjamin, Kim Yvon Benjamin and Michael Benjamin", *Benjamin Studien/Studies*, vol. 1, nr. 1, 2002.

marxist, revoluţionar.[16] Şi cine nu s-ar mira astăzi de această acuză, urmărind corespondenţa din anii 30, în care Benjamin era mustrat de către Adorno pentru a nu avea curajul fidelităţii, căzând în capcanele unui marxism trivial! „Infamul" care, în mod vinovat, îl deturna de la adevărata sa misiune şi fidelitate, poartă numele de cod „Berta": Bertolt Brecht[17]. Institutul pentru Cercetări Sociale, care pretindea de la Benjamin un tip cu totul similar de decizie şi dedicaţie - într-ale muncii intelectuale de astă dată - intră într-o tensiune cu proiectul brechtian doar prin mijlocirea mizei Benjamin. Asta face ca relaţia de prietenie din ce în ce mai strânsă dintre Benjamin şi Brecht din anii '30 să fie judecată aspru atât de Adorno, cât şi de Scholem, şi condamnată la o „deplorabilă" ignorare postumă.[18]

Regăsim aşadar, în anii 60, primul moment al cultului Benjamin[19] . O nouă generaţie intelectuală îşi reconsideră originile şi repoziţionează tensiuni existente în generaţia anterioară. Din motive total diferite de cele care vor duce la al doilea moment al cultului benjaminian, tânăra inteligheţie radicală germană a momentuui 68 crede a găsi în Benjamin un port-drapel intelectual care să înlocuiască figurile lui Adorno şi Horkheimer, care, în pofida concluziilor pe care le pun la dispoziţie prin efortul lor critic, se decredibilizau prin refuzul participării în mişcarea efectivă, practică, politică, de reformare a societăţii. Cu argumentele textuale puse la dispoziţie de fragmentele din *Nachlass* regăsite în Germania de Est, cred a descoperi un Benjamin radical, angajat, iar ipoteza că legatarii săi încearcă să ascundă asta îi face pe aceştia şi mai vinovaţi de „resemnare" crescând, în acelaşi timp, capitalul simbolic al lui Benjamin[20]. Jos instituţia Adorno, sus Benjamin, aşadar. A face violenţă (pură) lucrurilor, cum o va face, în acei ani, gruparea de

[16] Acuza nu e lipsită de o oarecare îndreptăţire, chiar dacă, filologic, ea e lipsită de argumente (după cum opina deja Tiedemann, care critică pentru imprecizie atât prima ediţie a *Schriften*, cât şi contraargumentele editării secunde, a revistei *alternative*). Un element ar fi, de pildă, decizia de a prefera cea de-a treia versiune a *Operei de artă în epoca reproductibilităţii sale tehnice*, ignorând (evident, poate fără vreo intenţie) diferenţele uneori semnificative dintre aceasta şi celelalte două, anterioare. În plus, în acest caz, Benjamin însuşi s-a arătat indignat de intervenţiile operate „de o mână criminală" în textul său, la o ultimă redacţionare înainte de a fi publicat – şi de care, din câte se pare, Horkheimer nu era pe de-a-ntregul străin.

[17] Amănuntul e reţinut de Erdmut Wizisla, *Walter Benjamin and Bertolt Brecht: The Story of a Friendship*, Yale University Press, 2009, p. 16.

[18] Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, 1968, p. 165 sqq.

[19] Siegfried Unseld, *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972.

[20] Reinhard Markner, „Walter Benjamin nach der Moderne. Etwas zur Frage seiner Aktualität angesichts der Rezeption seit 1983", *Schattenlinien (Berlin)*, nr. 8-9, 1994.

tristă celebritate RAF, are în amonte violenţa simbolică şi o contra-violenţă interpretativă a moştenirii benjaminiene.[21]

Demonetizarea mizei Benjamin în industria academică

Pentru cea de-a treia generaţie de interpreţi, Greenberg îl alege drept exemplu pe Bernd Witte. Biografia intelectuală pe care acesta i-o dedică gânditorului nostru generează, mai ales după publicarea ediţiei engleze, o istorie de efecte cu adevărat masivă. În aceasta, refuzul de a decide capătă culori luminoase. Refuzul implicării politice ar face semn către o atitudine tipică spiritului lui Benjamin, şi anume foamea sa de libertate spirituală, care ar fi fost periclitată, dacă nu chiar anulată de oricare din aceste decizii pe care le-am expus mai înainte. Astfel, refuzul implicării politice a lui Benjamin ar reprezenta tocmai trăsătura cea mai constantă şi mai pertinentă a evoluţiei sale *ca intelectual*, şi, în ciuda consecinţelor, face din gânditorul german un model pentru locatarii noului turn de fildeş (sau, în ordinea naraţiunii, tocmai datorită ei, caracterul benjaminian se suprapune cu destinul său). Atâta doar că, aşa cum arătam deja, succesul postum uluitor al lui Benjamin nu are de fapt ca explicaţie că el ar încorpora tipul intelectualului critic preocupat de păstrarea libertăţii gândirii indiferent de injoncțiuni sau circumstanțe[22]. – iar a o afirma nu e decât confirmarea, prin recurs la model, a unei fizionomii a inteligheņției din epoca acestei entuziaste recuperări a lui Benjamin însăşi. Cu alte cuvinte: nu Benjamin e aclamat, astfel, ci, printr-o identificare simbolică, cel care îl aclamă se aclamă pe sine.

Trebuie că sursa pentru această ridicare în grad a lui Benjamin în industria academică a fost Hannah Arendt. Ea este, totuşi, cea care aduce la lumină în spaţiul anglo-saxon numele lui Benjamin, printr-o biografie minunată, publicată extrem de vizibil şi în cel mai bun moment (*The New Yorker,* 1968) şi prin îngrijirea primului volum de scrieri ale acestuia în engleză (*Illuminations*). Refuzul soluţiilor oferite în „real" (sionism ori universalism marxist) nu-i însă atât de clar marcată în lucrarea ei ca fiind insuflate de o decizie în

[21] A se vedea analiza excelentă din Irving Wohlfarth, „Critique of Violence: The Deposing of the Law Walter Benjamin and the Red Army Faction, Part 2", *Radical Philosophy. A Journal of Socialist and Feminist Philosophy*, nr. 153, februarie 2009.

[22] O privire mai atentă indică, dimpotrivă, că Benjamin era în acest joc, uzând de practici greu explicabile astăzi conform normelor „probităţii intelectuale" burgheze pentru a păstra legături asupra cărora fusese, de alţi apropiaţi, avertizat. A se vedea, de pildă, Klaus Garber, *Walter Benjamin als Briefschreiber und Kritiker*, Fink, München, 2005, precum şi numeroase pagini din corespondenţă, care ne lămuresc asupra maniei secretului, practicii extinse a jumătăţii de adevăr şi a complicatelor maşinaţiuni la care apela. Cât despre circumstanţe, un carambol benjaminian pune lucrurile la punct:"Sunt decis să fac ceea ce am de făcut indiferent de circumstanţe. Însă acest lucru nu-i acelaşi în orice circumstanţe" Irving Wohlfarth, „Männer aus der Fremde«: Walter Benjamin and the »German-Jewish Parnassus", *New German Critique*, nr. 70, 1997, p. 18.

favoarea unei a trei căi, cea a universalismului „ireal" al spiritului, al culturii. Lucrarea Hannei Arendt este destul de subtilă şi de convingătoare ca să-i piardă pe drum pe iubitorii grăbiţi ai Academiei. Ea indică originea acestei aporii practice în chestiunea evreiască a tocmai acelei generaţii din care face parte şi ea alături de Benjamin, ceea ce ar fi trebuit să dea de înţeles că puterea de convingere a interpretării generale arendtiene e dată, poate, mai mult de intensitatea cu care vede rezonând în cazul Benjamin propriul caz. Şi, în răspunsul de acest tip la problema evreiască, are grijă să arate că e atributul unei minorităţi a inteligheņției iudeo-germane, observaţie discriminatorie care ar fi trebuit să fie suficientă pentru a risipi sentimentalismele egoiste ale celor care „se recunosc" în zbaterile acestui „modern tulburat" fără a fi evrei *şi* membri ai generaţiei sale.[23]

Să remarcăm, însă, o situaţie contradictorie. Cultul academizant al lui Benjamin, din anii 80 încoace, i se alătură cultului lui Benjamin ca „rabbi marxist", ca „teolog al revoluţiei", creat la sfârşitul anilor 60 şi care, oricât ar părea de ciudat, continuă să fie eficace, în paralel cu, şi comunicând chiar, cu industria academică a studiilor benjaminiene, căreia în oferă ingredientul indispensabil al excentricităţii, al misterului. Nici industria academică, cu toată austeritatea sa, nu poate să-şi interzică plăcerea vinovată a unei poveşti bune – cu atât mai bună dacă morala se vinde. Aici, însă, ceea ce îl ţinea pe Benjamin, prin viaţa sa ori prin opera sa, ca să spunem aşa, în viaţă, adică în lupta sa ori a altora pentru soluţii, dispare aproape complet. Ultimă etapă a mitizării, „ungerea sa" ca referinţă academică şi obiect de cercetare aseptizat şi disecat pentru a fi repartizat, după canoane epistemologice, disciplinelor de resort (critică literară, istoria filosofiei contemporane, teoria noilor media, studii culturale, filosofie politică, etc.), nu e decât o demonetizare a actualităţii acestuia. Habermas, un cititor al lui Benjamin pe cât de bun în detalii, pe atât de imprudent în generalităţi declara că opera lui Benjamin ar fi „programată" unei receptări disparate[24]; oricât de periculoasă e interpretarea autoritară, totalizatoare, mitizarea prin mijloacele porţionării şi distribuţiei e mai puternică, mai violentă parcă şi mai autoritară. Din nou, Hannah Arendt:

> „Faima postumă pare astfel să fie privilegiul inclasificabililor, adică a celor care nici nu se potrivesc în ordinea existentă, nici nu introduc un nou gen care se oferă unei clasificări ulterioare. („) Pentru a-i descrie adecvat opera şi pe el [Benjamin] ca autor în interiorul cadrelor noastre uzuale de referinţă

[23] Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, p. 190 sqq.
[24] Apud Irving Wohlfarth, „Critique of Violence: The Deposing of the Law Walter Benjamin and the Red Army Faction, Part 2".

> s-ar cere o mulţime de afirmaţii negative, cum ar fi: era de o mare erudiţie, dar nu era un *scholar*; se ocupa de text şi interpretarea lui, dar nu era filolog; era foarte atras nu de religie, ci de teologie şi de tipul de interpretare teologică pentru care textul e sacru, dar nu era teolog şi nu era interesat în mod deosebit de Biblie; era un scriitor înnăscut, dar cea mai mare ambiţie a sa era să producă o carte constând în întregime din citate; a fost primul german care i-a tradus pe Proust (...) şi pe St.-John Perse, şi înainte tradusese *Les tableaux Parisiens* ale lui Baudelaire, dar nu era traducător; a scris recenzii şi un număr de articole despre scriitori vii sau morţi, dar nu era critic literar; a scris o carte despre drama barocă germană şi a lăsat în urmă neterminat un studiu enorm despre secolul al XIX-lea francez, dar nu era un istoric, literar sau de alt fel; (...) nu era nici poet, nici filosof."[25]

Apărându-l pe Benjamin de adulatorii săi

A-l demitiza pe Benjamin presupune, atunci, rezolvarea problemei care desparte cele două cultualizări: a fost sau nu Benjamin partizanul angajamentului politic?

Singura perioadă de implicare efectivă a lui Benjamin în mişcări reformatoare (asociate, chiar dacă vag, acţiunii politice) este episodul timpuriu al participării sale în gruparea lui Wynecken, asociată, marginal, la *Jugendbewegung*, precum şi calitatea sa, deţinută pentru scurt timp, de preşedinte al Freie *Studentenschaft*, ambele dinaintea primului război. Însă în ambele contexte amintite Benjamin era deja refractar faţă de politică, reacționând, cu motivaţia unei concepţii de natură idealistă cu privire la potenţialul tinerimii ca atare, tocmai împotriva oricărei preluări a energiilor tinerei generaţii de către organismele, organizaţiile ori mecanismele politicii în sensul ei tradiţional[26]. Această elitistă concepţie timpurie pe care am putea-o numi metafizică ori mistică a tinerimii (calchiind titlul unuia din primele texte benjamininiene, *Metaphysik der Jugend*) îl face să rupă orice relaţie cu aceste medii când, la izbucnirea primei conflagraţii mondiale, îşi vede mentorii şi camarazii cuprinşi de euforia războiului. Sinuciderea bunului său prieten Heinle şi a iubitei acestuia îi întăreşte lui Benjamin dispreţul faţă de „politica mondială" generatoare de catastrofe, iar respingerea sa hotărâtă a războiului e susţinută nu atât de pacifism, cât de o concepţie quasi-anarhistă şi apocaliptică asupra realităţii mundane, care-l apropie atât de mult de Scholem[27] şi de Bloch în acea perioadă. Benjamin din anii 1914-1923 cadrează în general destul de bine profilului general al unei părţi a intelighenţiei germane a epocii, fie

[25] Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, pp. 155-156.
[26] A se vedea *infra*, pp. 79 sqq, 158 sqq.
[27] Gershom Scholem, „My Friend Walter Benjamin"; Siegfried Unseld, *Zur Aktualität Walter Benjamins*, p. 13.

ea de origine evreiască sau nu, şi care e caracterizată, între altele, de refuzul radical al participării în jocul politic. Benjamin se deosebeşte aici de sionismul lui Scholem, dar şi de comunismul fratelui său, sau a fratelui lui Scholem, bunăoară. De fapt, tabu-ul de a discuta chestiuni politice, şi în special, chestiunea războiului pe care o aminteşte, în legătură cu prietenul său, Scholem[28], este încălcat în această perioadă doar de discuţiile aprinse declanşate de revoluţia bolşevică şi de existenţa tranzitorie a republicilor sfaturilor din Germania şi Ungaria.[29]

Vocea tinerimii, amuţită de adulţii în căutare de recruţi şi de clientelă din rândurile *Jugendbewegung*[30], gâtuită de războiul în care îşi pierde, de fapt, în mod vinovat, propria identitate, nu mai poate fi regăsită. Muţenia evreului german, neimplicarea politică este soluţia de neevitat, crede Benjamin, în situaţia dată. Iar această reflectare asupra propriei sale condiţii nu-l apropie însă de sionism, faţă de al cărui „particularism" îşi exprimase deja, în destule rânduri, rezervele.[31]

Pare aşadar, că Benjamin aparţine într-adevăr, în această primă perioadă, acelor *Freischwebende*, care refuză toate cele trei opţiuni aflate la dispoziţia evreimii germane: acceptarea asimilării şi stipularea destinului evreimii germane prin intervenţia în cultura germană, implicarea în mişcările socialiste, comuniste, sau muncitoreşti, respectiv îmbrăţişarea sionismului.[32] Benjamin este interesat de domeniul politic; provocat de întâlnirea cu Bloch, îşi propune să reflecteze şi să expună „doctrina" sa cu privire la politică - dar refuză implicarea. Lucrurile nu se modifică nici mai târziu prea mult. Următorul moment al implicării sale directe este comentariul său de sprijinire a manifestului lui Rang din 1923[33], însă nici în acel caz nu e vorba de mai mult decât de o

[28] Gershom Scholem, „My Friend Walter Benjamin".

[29] Aceasta nu înseamnă însă că Benjamin nu urmărea, de fapt, realitatea, şi că ar fi trăit dezlipit de evenimentele vremii sale. Cunoaştem, conform datelor din corespondenţă şi a mărturiilor lui Scholem cu privire la perioada aceasta, interesul cu care Benjamin citea revista lui Kraus, Die Fackel, cea care, în timpul războiului, în care se conturează monumentala Ultimele zile ale omenirii. A se vedea, de pildă, Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderrinerungen. Erweiterte Fassung*, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main, 1994.

[30] Discutăm în detaliu în altă parte textul din adolescenţă, „Die Jugend schwieg" (Tinerimea tăcea), comentariul critic al lui Benjamin la marea întâlnire a diferitelor grupări ale *Jugendbewegung*, în ceea ce s-a numit *Freideutscher Jugendtag*, în octombrie 1913.

[31] Atât în discuţiile cu Scholem cât şi, mai apoi, în corespondenţa cu Strauss, cea care îi oferă, de fapt, lui Benjamin şansa de a-şi preciza definitiv poziţia faţă de tabăra acestora, cu care era, altfel, în continuu contact.

[32] Helga Grebing, „Jüdische Intellektuelle und ihre politische Identität in der Weimarer Republik".

[33] A se vedea scrisorile #366 şi # 379, GB II:345 resp. 373-75, precum şi, în literatura secundară, contribuţia lui Uwe Steiner, „The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political", *New German Critique*, nr. 83 Special Issue on Walter Benjamin, spring-summer 2001, pp. 72-75.

luare de poziţie din perspectiva intelectualului (ezitând în privinţa pertinenţei prezenţei sale) în sfera publică. Din 1924, de la momentul în care, din Capri, trimite primele „semnale comuniste", ideea unei intrări în rândurile KPD este prezentă, însă, aşa cum aflăm din *Jurnalul moscovit,* mai degrabă în maniera unui experiment, aşadar departe de idealul participării pe care îl avea în vedere o parte din intelectualitatea vremii. În plus, acest experiment nu va fi realizat niciodată.[34] Alt element de excentricitate ţinând de biografia sa e reţinut în observaţia – care confirmă parţial intriga expusă de U. Greenberg – că relaţiile lui Benjamin cu bolşevismul, ca şi cele cu sionismul, nu-s ideologice, spirituale, ci sentimentale, ele depinzând mai degrabă de personalităţile Asjei Lacis şi a lui Gerschom Scholem[35].

M. Weingrad[36] investighează aderenţa lui Benjamin din perioada exilului său parizian la gruparea condusă de Caillois şi Bataille, societatea „secretă" Acéphale. Dincolo de rezervele exprimate de Benjamin faţă de elementele doctrinare vehiculate, gruparea nu avea însă defel caracter politic, şi, din nou, pare puţin probabil ca gânditorul nostru să-i fi devenit, vreodată, membru, în pofida interesului cu care îi urmărea evoluţia. În ciuda mediilor pe care le frecventa, în Germania sau, apoi, în Franţa şi, prin intermediul lui Brecht, în Danemarca, Benjamin nu era, precum destui din cei din anturajul său, „combatant"[37]. Nu surprinde, având în vedere cele observate, că, în perioada de efervescenţă declanşată în Franţa de crearea marii coaliţii de stânga, Frontul Popular, tot ce găseşte de spus prietenilor săi e că, datorită blocării proiectelor imobiliare odată cu venirea la putere a acestora, încercarea sa de a-şi găsi o locuinţă a devenit şi mai dificilă! – Avem de-a face, şi aici, cu una din butadele care, în spatele dezinteresul exprimat în această manieră trivială, ascunde un interes profund. C. Kambas[38] descrie raportarea lui Benjamin

[34] Redundantă precizarea că ceea ce se are în vedere, în cadrul acestei generaţii intelectuale, prin angajament politic este complet diferit de atenta calculare a paşilor parvenirii, curent şi azi, dar şi pe atunci, în alte medii. Experimentul benjaminian se deosebeşte de acest deziderat al participării şi prin aceea că, cel puţin după eşecul în încercarea de a urma o carieră universitară, preocupat de asigurarea existenţei, Benjamin vede în înregimentarea sa şi în eventuala emigrare în URSS o posibilă cale de a scăpa „foametei de fel nou" la care era condamnat, după amara sa constatare, în calitate de intelectual liber..

[35] Am formulat această ipoteză în altă parte (L. Ghiman, „*Jurnalul moscovit* al lui Walter Benjamin" în Vatra nr. 8 (449)/2008, pp. 83-85).

[36] Michael Weingrad, „Parisian Messianism: Catholicism, Decadence, and the Transgressions of Georges Bataille", *History & Memory*, vol. 13, nr. Number 2, fall/winter 2001; „The College of Sociology and the Institute for Social Research", *New German Critique*, nr. 40, 2001.

[37] Wolfgang Fietkau, „Loss of Experience and Experience of Loss: Remarks on the Problem of the Lost Revolution in the Work of Benjamin and His Fellow Combatants", *New German Critique*, 1986.

[38] Chryssoula Kambas, „Wider den'Geist der Zeit'. Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamins", *Jacob Taubes (Hrg.). Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. München Paderborn Wien Zürich, Ferdinand Schöningh und Wilhelm Finck Verlag*, 1983; Chryssoula Kambas,

la realitatea politică franceză şi, evident, la fenomenul Frontului Popular, a cărui evoluţie o urmărea cu atenţie. Nemulţumirea şi dezamăgirea lui Benjamin cu privire la acţiunile acestuia trebuie că au dus la această formulare, care pare a spune că singurul efect al guvernării sub o doctrină de stânga, antifascistă, a Franţei, este acest disconfort locativ.

Cu toată distanţa dintre biografie şi operă, putem spune că Benjamin nu a fost un combatant. Dimpotrivă, pare mai degrabă, dacă acordăm importanţă biografiei, că atitudinea lui e, din contră, cea a refuzului implicării. Însă, aşa cum laşul poate trezi în alţii curajul, şi Benjamin funcţionează catalitic pentru activismul radical al sfârșitului deceniului al şaselea al secolului trecut.

Se verifică atunci argumentul central, dacă nu întregul construct narativ al unui „Benjamin ca ultim intelectual critic" şi se află infirmat cel al unui „Benjamin ca intelectual angajat"? După cum vom încerca să arătăm, mai degrabă ambele sunt, formal, validate. Nu în sensul că această istorie a efectelor operei lui Benjamin este, cu evidenţa sa, sinonimă ori superpozabilă oricărei interpretări creditabile, ci prin aceea că ambele îşi găsesc egală justificare prin recurs la viaţa şi opera lui Benjamin (nu mai degrabă una contra şi în pofida celeilalte) chiar dacă, în consecinţele pe care caută să le genereze prin instrumentalizarea lui Benjamin, ambele trebuie denunţate. Demitizarea lui Benjamin solicită, astfel, conform unei sintagme – de altfel des folosite de Benjamin şi de Adorno - *a apăra moştenirea lui Benjamin împotriva partizanilor săi.* Această moştenire care trebuie apărată (şi pe care - orbiţi de bune intenţii ori mânați de dorinţa de a confecţiona un punct de vedere şi, astfel, de atâtea şi atâtea ori în maniera cea mai nefericită: prin *apropriere* - caută să o apere chiar grupurile de partizani ai lui Benjamin) este cea care deschide posibilitatea acestei recuperări, fără a se epuiza, însă, în vreuna din acestea.

Această moştenire va căpăta în această lucrare numele de ethos mesianic benjaminian. Ipoteza noastră de lucru este aceea că acest ethos mesianic informează atât concepţiile asupra praxisului politic al generaţiei iudeo-germane a lui Benjamin însuşi (fie că ele sunt de factură marxistă, anarhistă ori sionistă), cât şi refuzul participării la real (un refuz motivat mesianic al participării) care generează o reflecţie angajat-dezangajată dând naştere, în cele din urmă, chiar şi constructului numit teorie critică. Nu mai puţin angajarea în vâltoarea evenimentelor răspunde aceleiaşi exigenţe a ethos-ului mesianic. De aceea, tot

---

Paul Loeffler, Jamie Owen Daniel, „Politische Aktualität: Walter Benjamin's Concept of History and the Failure of the French Popular Front", *New German Critique*, 1986.

o aderenţă la o formă a ethos-ului mesianic îl face recognoscibil şi recuperabil pe Benjamin pentru mişcarea revoluţionară şaişoptistă, la fel cum desprinderea, nerealizată definitiv, de o reprezentare de factură încă mesianică a participării intelectualului în realitatea practică îl transformă pe Benjamin în „ultim intelectual" pentru generaţia „liberală" activă din anii 80 ai secolului trecut încoace. Urmărirea acestui sentiment mesianic în caracterul ei motric, pe care ne propunem să o realizăm aici atât cât ea depinde de figura intelectuală a lui Walter Benjamin, oferă şi fizionomia gândirii benjaminiene.

Pentru o actualizare fără apropriere a gândirii benjaminiene

Fără a fi gânditor politic, sau revoluţionar – în sensul banalizat al termenului -, Benjamin indică, în operele sale, liniile de refacere radicală a conceptului de politic. Elementele disparate ale acestui proiect (mai exact, pentru a nu lăsa loc unor confuzii sau erori interpretative: ale acestei mize de profunzime a gândirii benjaminiene) sunt cele care îngăduie eroizarea autorului (alături, desigur, de elementele biografice, care invită practic la o mitizare) în care investesc, de pildă, destui membri ai mişcării de emancipare şaişoptiste, din dorinţa, a cărei explicitare nu e necesară aici, de a se legitima prin inventarea sau reinventarea unei tradiţii. Acest demers nu-l face însă pe Benjamin nemijlocit parte a „tradiţiei oprimaţilor", nu poate să-l facă. Ceea ce-şi propune el însuşi, anume să folosească debris-urile istoriei (*Abfall der Geschichte*) (PW, N 2,6, GS V.1: 575)[39] lumpenii, declasarea şi declasaţii, nu vizează o naivă şi simplă instrumentalizare a acestora, o banală ideologizare, o reificare a suferinţei ca armă folosită în instrumentarea unui proces împotriva burgheziei – nu, ci utilizarea lor într-un sens mai „prozaic", dar potenţialmente mai eficace: actualizarea acestora, pusă în slujba trezirii conştiinţei istorice colective. Montajul benjaminian are prea puţin de-a face cu montarea unor acuze ale unora împotriva celorlalţi.

Ceea ce ne propunem, în decursul întregii lucrări, este actualizarea gândirii lui Walter Benjamin. Mai precis, actualizarea sensului politicului pe care nu atât gesturile sale personale, ci, mai degrabă, structurile de profunzime ale gândirii sale îl cheamă permanent pe ordinea de zi a istoriei.

[39] Pentru a nu supraîncărca aparatul critic, am preferat, prin excepţie faţă de sistemul de citare utilizat, să facem trimiterile punctuale la textele primare între paranteze, în text.

Actualizarea ar implica ori s-ar confunda, într-o primă aproximare, (cu) o decizie în privinţa actualităţii[40]. Poate că în adeverirea tacită şi nereflectată a acestei teze decizioniste stă deja viciul de perspectivă al acţionismului care preia, astfel, o doctrină politică (în sensul descifrat de Carl Schmitt, între alţii) a acţiunii care nu are nimic în comun cu gândirea benjaminiană, şi care, poate, îi înstrăinează de ei înşişi, cel puţin prin eroarea de a ipostazia şi de a numi prezentul lor ca fiind „revoluţionar". Această eroare nu este de condamnat ca atare, însă ar fi de căutat un alt sens al actualităţii, antagonic acesteia, o actualitate care se refuză procedurii deciziei – deci tocmai ce, în termenii lui Benjamin, ar fi un „timp mesianic". Şi această respingere a deciziei în privinţa actualităţii nu apare ca urmare a unui calcul sau ca formă de precauţie, ori datorită temerii sau suspiciunii unei pervertiri a evenimentului, ci s-ar datora unei imposibilităţi de a decide care uneşte acţiunea cu o inflexibilă adeverire a realului ca atare (în caracterul său „nemijlocit", i-mediat, deci în sensul său propriu deja sinonim actualităţii). Critica activă a lui Adorno sau chiar a lui Habermas faţă de destule evenimente politice ale anilor 68-69 încearcă să substituie decizionismului actualizării şi misticii acţiunii principiul unei actualizări „istoriale" (dacă ni se îngăduie această persiflare a unei categorii heideggeriene), în ceea ce se poate numi, pornind din nou de la Benjamin, „păstrare comemorativă" (*Eingedenken*), care ar putea răspunde acuzei de „resemnare" prin hotărârea de nestrămutat de a păstra actual totul, întreaga oprimare, şi, astfel, de a o înţelege ca real „derealizat".

Rămâne să indicăm că şi ei, la rândul lor, cad pradă unei erori, nici aceasta condamnabilă. – cel puţin nu în felul în care trebuie să o suporte Adorno, asistând la declararea morţii sale ca instituţie. Deşi există ceva „instituţional" în această atitudine, el e mult mai profund decât o înţelege îndeobşte cel care e cuprins de furia condamnării instituitului prin atacuri la adresa instituţiilor (şi, de aici, prin această teribilă confuzie, atacurile la adresa Institutului de Cercetări Sociale). Am putea spune, întrerupând aici o discuţie care face oricum obiectul unor explicitări următoare, că e în joc, în ambele cazuri de actualizare (decizionistă şi non-decizionistă) o dublă instituire ontologică a acţiunii politice pe care, sub numele de mesianism, o vom regăsi, într-o formă exemplară, la Walter Benjamin (atât ca pathos al distrugerii cât şi ca pioşenie a păstrării, recuperării).

Falsa dilemă a angajării politice dezangajate a lui Benjamin

[40] Alexander García Düttmann, „Decizie şi suveranitate", *Idea arts + society*, nr. 22, 2005, traducere de Lorin Ghiman.

Faptul că, în istoria recuperării gândirii benjaminiene, puţinătatea ocurenţelor termenului de politic n-au împiedicat să se declanşeze această dispută având în centru, ca să spunem aşa, actualitatea politică a lui Benjamin, serveşte drept argument, îndepărtat şi vag, în sprijinul ipotezei centralităţii conceptului de politic în opera sa. Dar argumentul acesta, datorat retoricii autorităţii tradiţiei, este susţinut şi de probe de prima mână, textele lui Benjamin însuşi, ori raportarea sa în evenimentele vremii sale. Aici, în acest punct, regăsim falsa dilemă a neimplicării lui Benjamin în realitatea social-politică a vremii sale, ba chiar interdictul de a discuta orice ar avea legătură cu aceasta (asupra căruia ne încredinţează Scholem) combinată totuşi cu interesul său explicit faţă de tema politicului, care se materializează prin îndelungate eforturi într-o serie de lucrări (unele păstrate, altele, din păcate, dispărute) din perioada 1919-1924[41]. Înainte de a putea întreprinde orice în direcţia lămuririi şi demontării acestei false dileme, care stă, într-un chip atât de limpede, la originea tradiţiei interpretative duble a operei lui Benjamin, trebuie să procedăm la refacerea parcursului său de gândire asupra politicului.

[41] Aşadar, în mare, în perioada de după realizarea tezei doctorale şi până în perioada lucrului intensiv la lucrarea de habilitare, ambele, ca tematică, eterogene tematic chestiunii politicului ca atare.

2. POLITICA BENJAMINIANĂ ŞI FENOMENELE POLITIZĂRII

Ceea ce căutăm nu e aici, mai exact,
e aici ca şi cum n-ar fi încă aici (Franz Rosenzweig)

2.1. PE URMELE „ADEVĂRATEI POLITICI" BENJAMINIENE (1): O CERCETARE BIO-BIBLIOGRAFICĂ

Înainte lămuririi conceptului benajminian de politic, într-o manieră sistematică ce va depăşi, oricum, critic, limitele operei benjaminiene căutând să rămână fidelă spiritului ei, este necesară investigarea încercărilor lui Benjamin însuşi de a scrie o „Politică".

În septembrie 1919, Benjamin îi scrie prietenului său, Ernst Schoen[42]:

> „Am reflectat mult, şi mi-am formulat nişte idei care sunt atât de clare, încât sper să pot să le redactez cât de curând. Ele privesc politica. În multe contexte – şi nu numai în acesta – îmi slujeşte mult cartea unui cunoscut – singur om important pe care l-am întâlnit până acum în Elveţia. Mai mult decât cartea sa, compania acestuia, căci în conversaţiile noastre s-a exprimat de atâtea ori contra respingerii mele a *tuturor* tendinţelor politice actuale, încât am fost în cele din urmă nevoit să mă adâncesc în această chestiune, lucru care, din câte sper, a meritat. Cartea se numeşte „Spiritul utopiei", a lui Ernst Bloch. Sunt evidente lipsuri enorme, însă, cu toate acestea, datorez lucrării lucruri importante, iar autorul e de zece ori mai bun decât cartea. Ar ajunge probabil să vă spun că aceasta este singura carte pe care o pot lua în considerare ca o afirmaţie cu adevărat actuală şi contemporană. *Căci*: autorul îşi asumă responsabilitatea, personal şi filosofic, pentru această lucrare, în vreme ce aproape tot din ceea ce citim din ceea ce e gândit azi filosofic e amestecat şi neclar în punctul responsabilităţii, ducând în cel mai bun caz spre originea răului pe care-l reprezintă el însuşi"

Benjamin îl cunoscuse pe Bloch, acest provocator desăvârşit şi catalizator al primelor reflecţii benjaminiene despre realitatea socială, în primăvara lui 1919, la Interlaken, prin intermediul lui Hugo Ball (GS VI:689, GB II: 62), într-un moment în care, după cum afirmă Scholem, poziţia comună a sa şi a lui Benjamin este în favoarea unui „anarhism teocratic" ca replică la sfera politicului ca atare, o concepţie care, în ambele cazuri, e însufleţită de un profund antimilitarism şi de dezamăgirile provocate celor doi de uşurinţa

[42] Scrisoarea # 245 din 19.09.1919, GB II: 46.47.

cu care colegii sau mentorii lor au îmbrăcat, deja în zorii tulburi ai conflagraţiei mondiale, echipamentul de asalt.

Două luni mai târziu, Benjamin îl anunţă pe Scholem că a scris deja prolegomena unei a doua critici a romanului *Lesabéndio* a lui Paul Scheerbart[43], ca parte a încercării sale de a se exprima în problema politicului. Lucrul la acest proiect, interesat, aşadar, atât de *Lesabéndio*, cât şi de *Spiritul utopiei* a lui Bloch, e întârziat de preparativele pentru o posibilă înscriere la abilitare, pe de o parte, şi, pe de alta, de rătăcirea bagajelor familiei Benjamin, în care se aflau şi cele două cărţi, împreună cu notiţele pregătite deja.

Odată recuperate, Benjamin se ocupă quasi-exclusiv cu realizarea proiectului „Politicii", după cum o demonstrează corespondenţa din perioada decembrie 1919 – februarie 1920. În scrisorile din 5 decembrie 1919, 13 ianuarie şi, respectiv, 2 februarie 1920 afirmă că a început lucrul la o critică detaliată a „Spiritului utopiei", solicitată, de altfel, de Bloch (GB II: 62-73). Recenzia ar urma să lase să se vadă meritele lucrării, urmând în acelaşi timp a critica, într-un limbaj esoteric, slăbiciunile şi lipsurile acesteia.

Eforturile lui Benjamin, sunt, după mărturisirea, caracteristică patetismului livresc al acestuia, pe care i-o face lui Scholem, „enorme" (GB II: 75-76). Benjamin simte nevoia de a compensa în ochii prietenului său aceste eforturi, evident disproporţionate prin raportare la finalitatea imediată a acestora, cu o descriere a orizontului problematic ce se deschide odată cu lectura critică a cărţii lui Bloch, precum şi ca o „jertfă" pe altarul discuţiilor şi simpatiei intelectuale ce îl leagă de autorul cărţii. Luându-l pe Scholem ca însoţitor de drum pe parcursul criticii, Benjamin indică drept chestiune fundamentală a cărţii slăbiciunea teoriei cunoaşterii pe care o înglobează. Încercând să împace judecăţile amestecate pe care le declanşează această lucrare, de o prolixicitate, de altminteri,

[43] Scrisoarea #248, din 23-27.11.1919, GB II:54-58. Plăcerea lui Benjamin în a-şi contraria prietenii cu referinţe paradoxale nu este întotdeauna simplă butadă. Ce ar avea de-a face o statuare filosofică a concepţiei sale despre politic cu un roman fantastic solicită, cu siguranţă, explicaţii detaliate, pe care dispariţia a numeroase componente a ceea ce n-a devenit niciodată „Politica" benjaminiană le expune cu atât mai mult speculaţiei. Pentru a nu curma aici firul unei investigaţii interesate în primul rând de recuperarea, exegetic-filologic, a etapelor şi rezultatelor, de parcurs ori definitive, ale „Politicii", să ni se îngăduie a reveni asupra acestui punct cu explicaţiile necesare după ce masa textuală a fost stabilită cu maximum de precizie. Să lămurim aşadar, deocamdată, doar aspectul exegetic: de ce ar fi vorba de o „a doua critică" la *Lesabéndio*? Ei bine, Benjamin completase deja o primă recenzie a cărţii (cândva în perioada 1917-1919) (Cf. GS II.2: 618.), rămasă nepublicată. Cât despre fascinaţia pe care o stârneşte acest autor, Scheerbart, asupra lui Benjamin, se pare că Scholem este cel care o declanşează. Mare admirator şi colecţionar al cărţilor acestuia, Scholem dăruieşte proaspeţilor soţi Benjamin lucrarea sa favorită, tocmai *Lesabéndio*, într-o ediţie deosebită (cf. notei editorilor, GS II.3: 1423-24).

evidentă, Benjamin caută să restrângă într-un singur paragraf, „în nouă rânduri", întreaga critică fundamentală la adresa lucrării, în contextul unei aprecieri fundamental apreciative.

Putem considera, aşadar, această recenzie a lui Benjamin ca fiind o primă formă de exprimare a ideilor sale pe tema politicului pe care se pregătea să le noteze deja în 1919? Cu siguranţă. În cele din urmă, Bloch este cel care-l „forţează" pe Benjamin să caute o poziţionare mai fermă în aceste chestiuni. Mai putem, de asemenea, considera că aceasta este finalizată, cel puţin într-o primă variantă, deja în februarie 1920, după cum o demonstrează trimiterile detaliate la ea. Faptul că Benjamin nu o remite încă prietenului Scholem se datorează, cel mai probabil, dorinţei de a i-o prezenta la proxima întâlnire[44], şi, de asemenea, economisirii timpului necesar transcrierilor (fiind necesare cel puţin 3 copii ale versiunii finale). În iulie a aceluiaşi an, Benjamin îi scrie lui Scholem că i-a trimis recenzia lui Radbruch, la Kiel, în vederea unei posibile publicări în *Kant Studien*.[45]

În acelaşi loc, Benjamin anunţă că a primit cadou o lucrare a lui Charles Péguy, un autor de care se simte în modul cel mai intim legat, şi ale cărui afirmaţii pe tema politicului au făcut o puternică impresie asupra sa[46].

Anterior, în aprilie, Benjamin numea notiţa „Leben und Gewalt" („Viaţă şi violenţă"), „scrisă din inimă", şi care aparţine aceluiaşi complex de texte vizând problematica politicului. Editorii operelor complete au reuşit să identifice un pasaj care ar fi putut face parte din acesta (GS VII.2: 791).

După grijile materiale din vara lui 1920, care, împreună cu problemele locative, l-au împiedicat să lucreze sistematic, urmează, în toamnă, o depresie pe care o depăşeşte abia în iarna lui 1920. Reîncepe lucrul la traducerea din Baudelaire, precum şi proiectul „Politicii", în care îşi propune să se refere şi la critica lui S. Friedländer la *Spiritul utopiei*. Planul general al lucrării cuprinde, în acest moment[47], pe lângă a doua critică a lui *Lesabéndio* (plus, cum am văzut, referirile la recenzia lui Friedländer), un capitol cu titlul „Adevărata politică", cu secţiunile intitulate, în versiunea de lucru, „Abbau der Gewalt" (Descompunerea violenţei) şi „Teleologie ohne Endzweck" (Teleologie fără scop final).

---

[44] Ea n-a avut loc, din câte se pare, în perioada imediat următoare, aşa cum anticipa Benjamin în scrisoarea sa din 13 februarie.

[45] Scrisoarea #258 din 23.07.1920, GB II: 94.

[46] Cf. Uwe Steiner, „The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political"; Axel Honneth, *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007, p. 115.

[47] 1.12.1920, cf. scrisorii #264, adresate lui Scholem (GB II:107 sq).

Cu aceeaşi ocazie, Benjamin declară că aşteaptă doar primirea unor lucrări importante din Franţa pentru a trece la realizarea „Descompunerii violenţei".

Despre ce cărţi să fie vorba? În septembrie-octombrie a lui 1920, Benjamin cere sprijin bibliografic în legătură cu lucrarea pe care intenţionează să o alcătuiască despre descompunerea violenţei lui Bernd Kampffmeyer (GB II:101). Benjamin se arată interesat de literatura anarhistă, cu precădere de cea care ar trata direct despre chestiunea violenţei, atât pentru a o respinge pe cea a statului, cât şi pentru a face apologia celei revoluţionare. Sunt licitate aici numele lui Sorel şi Péguy. Kampffmeyer remite rugămintea lui Benjamin cunoscutului istoric al anarhismului, Max Nettlau (GB II: 102). Răspunsul acestuia, care îi parvine lui Benjamin prin intermediul aceluiaşi Kampffmeyer (şi al cărei conţinut nu s-a păstrat), aduce după sine mulţumirile lui Benjamin. Ceea ce ştim e că Benjamin solicită lucrarea despre violenţă a lui Sorel[48], pe care nu o avea la dispoziţie în acel moment, precum şi informaţii suplimentare asupra locurilor care l-ar putea interesa pe această temă, din lucrările lui Péguy. Informaţiile primite îl pun, din câte se pare, pe urmele editării, în *Cahiers de la Quinzaine*, a unor lucrări ale acestuia din urmă. – Aceste două lucrări trebuie să fie cele pe care Benjamin le aşteaptă încă din Franţa, o lună şi jumătate mai târziu.

Să revenim însă la acea schiţă analitică a „Politicii" benjaminiene din decembrie 1920, singura capabilă să ofere posibilitatea unei reconstituiri pe baza fragmentelor păstrate, şi care este însă, la rândul ei, subiectul unei discuţii interpretative, existând două versiuni divergente cu privire la interpretarea acesteia. În lecţiunea iniţială a lui Scholem, cuprinsă în prima ediţie a corespondenţei, a doua critică a lui *Lesabéndio* era conţinutul *primei* părţi, cu titlul de lucru „Der wahre Politiker" (Adevăratul politician), iar a doua parte, cu secţiunile arătate, ar purta titlul, deja indicat, „Adevărata politică". Interpretarea este preluată de Chrysoula Kambas. Însă a doua ediţie, completă, a corespondenţei, contrazice lecţiunea lui Scholem; al doilea *Lesbéndio* ar fi *a treia* parte a „Politicii", diferită, astfel, de prima, cu titlul de „Adevăratul politician", al cărei conţinut nu s-a păstrat.[49]

[48] G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Librarie de„ Pages libres", 1908; G. Sorel, *Reflecţii asupra violenţei*, Zeitgeist, Humanitas, Bucuresti, 2012.

[49] A se vedea, în mai multe locuri, respectiva lecţiune, reiterată în GB, precum şi explicitarea acesteia în importanta lucrare dedicată conceptului politicii la Benjamin a lui Uwe Steiner (pp. 61 sqq). Totuşi, „argumentele convingătoare" cu care editorii corespondenţei îşi sprijină lecţiunea nu sunt reproduse, ceea ce ridică unele semne de întrebare.

Rămâne, astfel, de decis dacă „Adevăratul politician” cuprinde referirile la *Lesabéndio*, ori ceva diferit, întrebare pe care o lăsăm deocamdată deschisă, urmărind în continuare, pornind de la informaţiile disponibile, destinul neclar al „Politicii”.

Către sfârșitul lunii decembrie a aceluiaşi an, Benjamin răspunde unei întrebări a prietenului său Scholem cu o trecere în revistă a proiectelor sale[50]. Între lucrările de mici dimensiuni, numeşte o „Fantezie despre un pasaj din *Spiritul utopiei*” (rezultat marginal, probabil, al îndeletnicirii sale cu lucrarea lui Bloch). Tot acum afirmă că a finalizat „Adevăratul politician”, şi că trage nădejde să-l vadă cât de curând publicat, precum şi că, imediat după anul nou, va trece la redactarea celorlalte două părţi ale Politicii, fără a se putea deduce din context dacă e vorba de cele două părţi proiectate ale „Adevăratei politici”, sau de „Adevărata politică” *şi* de al doilea *Lesabéndio*.

Informaţia privind realizarea „Adevăratului politician” e de primă importanţă. Benjamin va face, în anii următori, numeroase încercări de a publica acest eseu, eforturi rămase infructuoase, la fel ca în cazul publicării criticii sale la Bloch, realizată deja, cum am văzut, deja anterior. Ambele lucrări sunt considerate pierdute, în circumstanţe pe care vom căuta să le clarificăm.

Benjamin lucrează intens în iarna lui 1921, aşa încât este în măsură, deja în ianuarie-februarie a acestui an, să-i anunţe lui Scholem, în post-scriptum-ul unei lungi misive[51], finalizarea eseului „Zur Kritik der Gewalt” (Critica violenţei)[52], considerat de către editorii operelor complete şi de către alţi exegeţi ca fiind, cu cea mai mare probabilitate, proiectata „Descompunere a violenţei”. Pentru publicarea acestuia, susţine Benjamin, primise promisiunea lui Emil Lederer de a-l include în revista „Weisse Bläter”[53].

În acelaşi timp, continuă încercările de a publica recenzia sa la Bloch, până în acest moment infructuoase, spre nemulţumirea lui Benjamin. Tulburat de vestea morţii primei soţii a lui Bloch, pe care soţii Benjamin o preţuiau în mod deosebit, şi având în vedere că scrisorile sale prin care-l invita pe Bloch să-i viziteze rămân fără răspuns, Benjamin exprimă evidenţa că-i este peste putinţă, în aceste condiţii, să-i solicite lui Bloch însuşi

[50] Scrisoarea # 268 din 29.01.1920, GB II: 118-119.
[51] Scrisoarea # 271, GB II: 130 sq. A se vedea şi nota editorială, care clarifică şi explicitează datarea (GS II.3: 943-945).
[52] Lucrarea se regăseşte în GS II.1: 179-203. Pentru traducerea românească, a se vedea bibliografia.
[53] Va apărea însă în *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, tot prin mijlocirea lui Lederer, care era co-editor al acestei din urmă publicaţii, în august 1921. Cf. şi scrisoarea # 273 (GB II: 138).

sprijin în vederea publicării recenziei. Respins rămâne şi „Adevăratul politician", propus fără succes aceluiaşi Lederer.

Tot de la începutul lui 1921 avem şi confirmarea interesului lui Benjamin în lucrările lui Erich Unger, pe care îl cunoştea, de altfel, personal, din timpul intersectării sale cu cercul lui Goldberg. Benjamin se arată interesat mai cu seamă de eforturile sale de rezolvare a „problemei psiho-fizice" (GB II:121). Benjamin numeşte lucrarea lui Unger, *Politik und Metaphysik*, precum şi două dintre prelegerile acestuia pe această temă.[54]

La jumătatea lui februarie[55], Benjamin planifică un program sistematic de lectură în vederea realizării „ultimei sau penultimei lucrări politice", în care include, în nota obişnuită, o referinţă menită să şocheze. Ar trebui să se ocupe, în acest sens, nici mai mult nici mai puţin decât cu „teoria cunoaşterii a biologiei".

Tot aici se face referire la lucrarea lui A. Müller, *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und ihren Verfall in Deutschland* („Douăsprezece prelegeri despre elocinţă şi degradarea acesteia în Germania"), din care Benjamin spera să obţină impulsuri în direcţia dezvoltării „Adevăratului politician". Lucrarea se dovedeşte însă, în acest sens, inutilă, ea fiind doar absolut marginal citată în fragmentul din această perioadă, „Kapitalismus als Religion" („Capitalismul ca religie").

Parcursul sinuos al „Adevăratului politician" mai înregistrează un moment în martie 1921. Cu ocazia scrisorii din 26 martie[56], Benjamin îi remite textul lui Scholem, însoţit de expresia reînnoită a dezamăgirii sale de a nu fi reuşit încă să-l publice. Prin scrisoarea din 25.07.1920, avem confirmarea faptului că Scholem cunoştea textele, că ele îi parveniseră. În scrisoarea respectivă, Benjamin îi solicită acestuia înapoierea temporară a manuscriselor „Criticii violenţei" şi a „Adevăratului politician" (GB II: 174)[57], ceea ce ar fi în sprijinul ipotezei sale privind o bipartiţie a „Politicii" (adică, în fond, a identităţii „Politicii I" cu Lesabéndio II şi a „Politicii II" cu – deocamdată – „Critica violenţei", câtă vreme nu avem cunoştinţă ca a doua secţiune a acesteia să fi fost completată) – cu condiţia, desigur, ca memoria să nu-l fi înşelat şi pe acesta. Oricum vor fi stând lucrurile, Scholem pare a fi o

[54] Uwe Steiner, *Walter Benjamin*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar, 2004; Uwe Steiner, „The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political"; Cf. şi Axel Honneth, *Pathologien der Vernunft*.
[55] Scrisoarea # 247 din 16.02.1921 către Scholem, GB II: 143 sq
[56] Scrisoarea # 276, GB II: 198 sq
[57] Benjamin promite explicit înapoierea manuscriselor lui Scholem, însă, din câte se vede, din motive necunoscute, ele n-au mai reintrat în „biblioteca de texte benjaminiene" a acestuia.

referinţă creditabilă şi doar datorită faptului că, spre deosebire de editorii operelor, el avusese ocazia să citească textele înainte ca ele să se piardă.

În august 1921[58], Benjamin încă nu primise înapoi „Adevăratul politician", însă pare deja a fi modificat planul din anul precedent. Finalizarea „Politicii" ar solicita nu completarea a „una sau două" secţiuni, ci doar a uneia, despre care aflăm că e proiectată să fie mult mai voluminoasă decât cele realizate. Din păcate, nu avem nici o indicaţie cu privire la tematica pe care o avea în vedere pentru această secţiune. Mai mult decât atât, începând cu vara lui 1921, Benjamin e din ce în ce mai absorbit de proiectul editării revistei *Angelus novus*[59] – şi, în acest context, pierde interesul pentru problematica politicului, probabil determinată şi de indiferenţa diverşilor editori faţă de secţiunile deja completate.

Alte încercări de a publica eseul despre „Adevăratul politician" survin abia în 1923. Probabil şi din considerente financiare (pe lângă acela, oricum firesc pentru un tânăr căutând afirmarea în mediul academic, de a publica) Benjamin propune textul pentru revista proiectată de Martin Buber. După cum îi relatează lui Hans Christian Rang[60], bun prieten al său şi, de altminteri, unul din animatorii acestui proiect (ce se va realiza, însă, abia după moartea sa timpurie), şi această încercare îi pare ca fiind complet lipsită de perspective. O lună mai târziu, Benjamin caută să obţină sprijinul lui Buber pentru primirea aceluiaşi text într-un volum omagial coordonat de Gottfried Salomon-Delatour. Buber este rugat să înainteze manuscrisul (adnotat) unui anume dr. P. Frank, probabil unul din responsabilii întreprinderii.[61] Lui Salomon-Delatour îi scrie o lună mai târziu, aflând ulterior şi că lucrarea sa a ajuns în cele din urmă la destinaţie. Aprecierea pozitivă a acestuia cu privire la material nu aduce, însă, sperata acceptare spre publicare.

Insistenţa lui Benjamin este demnă de luat în considerare, cu tot cu amestecul ei ştrengăresc cu autoironia. Încăpățânarea sa de a pomeni de acest eseu, în condiţiile în care politeţea sa chinezească[62] pare a solicita, dimpotrivă, contrariul seamănă, uneori, cu identificare cu o parolă amuzat-dezabuzată. Deja în relaţii mai bune şi mai strânse cu Salomon (care mijlocea deja de mai bine de un an eforturile lui Benjamin de a duce la bun

[58] Scrisoarea # 289 din 4.08.1921, GB II: 177.
[59] În ciuda energiei şi entuziasmului iniţial, revista va rămâne în stadiul de proiect, motive financiare ducând până la urmă la abandonarea prematură a planurilor.
[60] Scrisoarea # 370 din 28.09.1923, GB II: 352
[61] Scrisoarea #374 din 26.10.1923, GB II: 360.
[62] Klaus Garber, *Walter Benjamin als Briefschreiber und Kritiker*.

sfârşit intenţia de habilitare la Universitatea din Frankfurt[63]), Benjamin aduce aminte *un an mai târziu*[64] de proiectul volumului din urmă cu un an, strecurând o întrebare şi despre materialul pe care îl propusese, anume dacă Salomon ar fi găsit „un loc şi adevăratului (era cât pe-aici să scriu: săracului) politician". Răspunzând unei contra-întrebări a acestuia, Benjamin detaliază lucrările din „arsenalul scrierilor sale politice"[65]. El ar cuprinde „numai „Adevăratul politician" şi „Critica violenţei". Mai există însă şi o serie de aforisme interesante pentru o a treia lucrare planificată, dar pe care m-am decis să le public ca atare. Şi nici n-aş putea să vă dau, în acest moment, versiunea pentru tipar." - Fragmentele despre care e vorba aici sunt, fără îndoială, aforismele din ceea ce va deveni *Einbahnstraße*, mai cu seamă „*Feuermelder*" (Alarmă de incendiu) (GS IV.1: 122), în care, cel mai probabil, Benjamin preia din notiţele sale anterioare.

Interesul lui Salomon în legătură cu alte texte pe tema politicului nu poate să ne înşele. Ipoteza că acesta nu găsea corespunzător primul text primit, însă ar fi fost dispus să discute despre înlocuirea acestuia cu un altul – fie şi doar pentru a trage de timp, ca variantă politicos-academică de a (nu) formula un refuz - pare destul de la îndemână. Oricum vor fi stat lucrurile şi care va fi fost şi în acest caz motivaţia lui Salomon-Delatour, „săracul politican" nu va apărea. În legătură cu celelalte texte care ne interesează aici, el îi scrie lui Scholem că a propus recenzia *Spiritului utopiei* aceleiaşi publicaţii de sub egida Editurii Cassirer în care aştepta să îi apară, în cursul verii, şi prima parte a lucrării de habilitare (în legătură cu care, în acel moment, Benjamin era deja în situaţia de a se agăţa de un pai).[66] Acesta este ultimul moment în care mai aflăm ceva despre aceste texte, ele dispărând apoi, în circumstanţe neclare. În afara pierderii variantelor finale, pe care trebuie să o constatăm ulterior, aflăm că, în urma călătoriei din Corsica din anul 1927, Benjamin pierde „un dosar cu manuscrise de neînlocuit", care cuprindea „munca de ani de zile în pregătirea „Politicii", prima versiune a „Einbahnstrasse" precum şi alte diverse fragmente" (GB III: 281).

*

[63] Burkhardt Lindner, „Habilitationsakte Benjamin. Uber ein akademisches Trauerspiel und über ein Vorkapitel der Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno) in Histoire scientifique de la Philosophie.", *Lili. Zeitschift für Literaturwissenschaft und Linguistik Gottingen*, vol. 14, nr. 53-54, 1984.
[64] Scrisoarea # 426 din 29.12.1924, GB II: 519-521.
[65] Scrisoarea # 428 din 24.01.1925, GB III: 9-10.
[66] Scrisoarea # 437 din 20-25.05.1925, GB III: 37-38.

Rezultatul acestei minuţioase investigaţii este cel puţin dezamăgitor. Avem toate motivele să credem că Benjamin redactase, în anii 1919-21, versiunile finale a două secvenţe importante ale eseului dedicat politicii, „Adevăratul politician" şi „Critica violenţei", şi strânsese suficient material pentru o a treia (indiferent de versiunea cea mai credibilă a conţinutului acestora). Din toate aceste eforturi, avem la dispoziţie doar textul publicat al „Criticii violenţei", şi vreo câteva alte fragmente de mici dimensiuni, scăpate ca prin minune. Mai mult decât atât, recenzia la *Spiritul utopiei* lipseşte la rândul ei, ea constituind, cu o bună aproximare, prima confruntare a lui Benjamin cu problematica filosofică a politicului, şi care, dacă ar fi fost disponibilă, ar fi putut, cine ştie, să ofere informaţii însemnate în încercarea de a reface parcursul gândirii acestuia. Neplăcut este şi obiceiul lui Benjamin de a se abţine în corespondenţa sa de la exprimări, fie şi sumare, cu privire la textele sale, preferând aproape de fiecare dată (cel puţin în anii aceştia), fie să ataşeze textele finalizate, fie să invite la conversaţii - dacă nu cumva le anunţă tematica şi conţinutul prin aluzii greu de urmărit.

Totuşi, corespondenţa oferă câteva detalii interesante. Pe baza acesteia putem reface bazinul de inspiraţii din care se alimentează reflecţia politică a lui Benjamin (aşa cum am căutat să o facem, schematic, în paginile de mai sus) şi confirmă, la nivel generic, al istoriei intelectuale, asumpţia exegezei în legătură cu orientarea generală a „Politicii" în contextul intelectual al perioadei şi al mediilor frecventate, în acea perioadă, de gânditorul german: *Politica benjaminiană este de factură mesianică*. Însă aceste indicaţii nu sunt mulţumitoare pentru investigaţia noastră, care ar fi beneficiat mult mai mult din confruntarea efectivă a textelor cu contextul, şi care îşi propune să facă dintr-o calificare exterioară una definitorie, internă.

Revenind la informaţiile care pot fi extrase din corespondenţă, mai surprinde faptul că, după întoarcerea spre marxism a lui Benjamin, ale cărei semne se vestesc încă din 1924, nu avem de-a face cu o accentuare a necesităţii de a relua tematica politică din 1919-21. O singură referire există în sensul necesităţii de a relua vechile proiecte, dar ea nu se referă numai la „Politică", şi este atât de generală, încât pare spusă cu jumătate de gură. Această scădere a interesului este la rândul ei interesantă, şi ar permite speculaţii şi interpretări fertile (asupra unora din ele urmând, de altfel, să revenim).

Suntem puşi, astfel, în situaţia de a căuta prima dată acolo unde am merge abia pentru confirmarea unor interpretări, respectiv la celelalte texte corespunzătoare perioadei,

precum şi la fragmentele nepublicate care s-au păstrat. Acest demers este salutar însă cel puţin într-un punct, respectiv cel care priveşte secţiunea „Teleologiei fără scop final", care vizează, cum o lasă să se întrevadă deja titlul, o confruntare cu anumite doctrine ale timpului istoric. După câte se pare, această secţiune nu a primit niciodată o formă. Putem însă utiliza, în locul ei, un fragment care are, el însuşi, o întreagă istorie, şi care ar fi putut de unul singur să asigure celebritatea postumă a lui Benjamin. Este vorba de *Fragmentul teologic-politic*, un text care, după exprimarea editorilor *Operelor complete,* deşi considerat fără rezerve ca fiind una din cheile de boltă ale gândirii benjaminiene, a dat naştere unor aprinse discuţii cu privire la datarea acestuia (GS II.3: 946).

După cum se cunoaşte îndeobşte, titlul nu-i aparţine lui Benjamin, ci a fost sugerat de Adorno. Mai puţin cunoscută e mis-datarea acestuia de către Adorno, victimă, din câte se pare, a uneia din glumele livreşti ale autorului. În cursul ultimei lor întâlniri, de la San Remo, în iarna 1937-38, Benjamin îi prezintă fragmentul lui Adorno, calificându-l drept „cel mai nou dintre noutăţi" (*das Neueste vom Neuen*) – de aici provenind convingerea lui Adorno în datarea sa ca fragment din ultima perioadă a activităţii prietenului său. Însă atât Tiedemann, cât şi Scholem indică drept perioadă a creării acestuia anii 1920-1921. Primul, din motive filologice, al doilea, din aprecieri mai generale, pornind de la extraordinara sa familiaritate cu întreaga creaţie benjaminiană. Un argument în plus în favoarea acestei datări este şi referinţa la *Spiritul utopiei*, care constituise o preocupare importantă în anii 1919-1920, pe lângă terminologia pe care Scholem o consideră specifică perioadei de tinereţe indicată. În ciuda caracterului ei eronat, în favoarea datării adorniene se pot aduce argumente care merg dincolo de elementul anecdotic. În fapt, putem infera că ceea ce surprinde este similaritatea aparentă a unor concepte utilizate în *Fragment* şi în ultimul text benjaminian, „Despre conceptul de istorie". Avem în vedere aici în primul rând cel de mesianism. Desigur că diferenţa dintre schemele ontologice din primul şi cel de-al doilea text este patentă, dar nu e uşor de explicitat în detaliu, rămânând, în plus, senzaţia persistentă a unei comunicări între cele două perspective. Acesta ar putea fi şi motivul pentru care Benjamin îşi prezintă textul ca fiind unul nou, cel mai nou dintre cele noi: tocmai pentru a sublinia o continuitate în care cel mai vechi e cel mai nou dintre toate, sau, pentru a ne exprima altfel, pentru a sugera, astfel, că, în ultima sa perioadă se vede pus în situaţia de a recupera şi de a recunoaşte ca „noi" lucruri gândite cu aproape două decenii în urmă. „Originea este ţelul" a lui Kraus îi devenise, de altfel, un motto. Această deplasare a unui text mai vechi într-unul nou, sau într-o nouă configuraţie a gândirii, face unul din

specificităţile manierei de lucru a gânditorului german. Se pot regăsi, în acest sens, numeroase exemple de auto-citare decontextualizată, „trădătoare", a intenţiei iniţiale, fragmente reluate care-şi menţin stabilitatea doar prin capacitatea lor de a deplasa până la stranietate coerenţa contextelor în care apar (GS II.3: 948).

Întrebarea care s-ar putea pune este, acceptând argumentele care indică datarea timpurie a textului, dacă acest fragment a făcut parte din corpusul de note destinat „Teleologiei fără scop final", pe care are aerul de a o sintetiza în abia două pagini. Această ipoteză e greu creditabilă, chiar dacă nu poate fi complet eliminată de faptul că, aşa cum ştim, în 1927 se pierduseră mai toate notiţele lui Benjamin care fuseseră luate în considerare pentru „Politică". S-ar putea presupune, atunci, că fragmentul ar aparţine pierdutei recenzii la Bloch, sau, dacă nu acesteia, atunci măcar „Fanteziei asupra unui citat din *Spiritul utopiei*", de care se aminteşte în iarna lui 1920. Editorii exclud această a doua variantă, pe motivul, evident, al lipsei unei referiri directe la textul *Spiritului utopiei*. În ceea ce o priveşte pe cea dintâi ipoteză, ea este de asemenea puţin probabilă, fără a putea fi pe deplin exclusă. Să amintim că Benjamin îşi propunea să realizeze o recenzie formal laudativă, în termeni academici, în care să camufleze însă, esoteric, obiecţiile sale la adresa cărţii, şi că, aşa cum îi scrie, aluziv, lui Scholem, critica definitivă urmează a fi făcută în abia nouă rânduri. Să fie, atunci, *Fragmentul* acele „nouă rânduri"? Ar putea fi, dacă ele s-ar referi la teoria cunoaşterii, însă, din câte se vede, nu este cazul. Ne vedem siliţi să conchidem că *Fragmentul* îşi datorează supravieţuirea nu atât purei întâmplări, cât mai degrabă aprecierii lui Benjamin însuşi cu privire la importanţa sa. Ar fi fost greu să se înşele cu privire la calitatea sa, şi asupra importanţei sale filosofic-asertive. Şi mai puţin ar fi putut să se înşele asupra caracterului său finit, definitiv, în forma aceasta, minimală, aforistică. Poate că, atunci, Benjamin selectează şi păstrează aceste pagini ca atare, în vederea unei culegeri de eseuri, ca de pildă cea despre care îi scria lui Salomon-Delatour, şi despre a cărei realizare se îndoiesc editorii. Această ipoteză însă nu are, până la urmă, nimic extravagant, chiar în lipsa realizării sale. De ce să nu fie posibil ca Benjamin, care lucrează, începând cu 1924, la proiectul unei culegeri de fragmente aforistice[67], şi pare oarecum firesc ca Benjamin să fi luat în considerare, prin contaminare, şi această opţiune pentru a „da formă" eforturilor sale de conceptualizare a politicului?

[67] Ceea ce va deveni, după alte nesfârşite pertractări editoriale şi modificări întinse pe ani de zile, *Einbahnstrasse* (Stradă cu sens unic).

Cu această ultimă ipoteză, oricât de failibilă, să conchidem că *Fragmentul teologic-politic* este, oricum, o referinţă imposibil de ignorat în reconstrucţia nu doar a primei concepţii asupra politicului a lui Benjamin, ci chiar pentru interpretarea filosofică a mizelor şi resurselor concepţiei sale asupra sferei politicului în ansamblu. Lui i se vor adăuga, în încercarea de a reface ceea ce vom numi „primul sistem teoretic al mesianismului" benjaminian, celelalte texte, de sine stătătoare, din perioada 1919-1924: eseurile publicate „Destin şi caracter", „*Afinităţile elective* de Goethe", precum şi fragmentele nepublicate păstrate. Abia acestea toate, adăugate „Criticii violenţei", vor putea să compenseze, atât cât este posibil, lipsa celorlalte elemente ale „Politicii".

*

Este însă nevoie, în acest punct, să exprimăm limpede o sugestie tacită din acest excurs: aceea că, în mod definitoriu, chestiunea conceptului de politic la Walter Benjamin nu este o măruntă problemă exegetică. Oare nu găsim încă o dată confirmată ideea că ceea ce-i este cel mai de preţ unui gânditor va apărea doar rareori explicit în opera sa? Am arătat că recunoaşterea mizei politice a gândirii benjaminiene mobilizează mari resurse în vederea aproprierii autorităţii sale – şi aici, evident, este vorba de întregul Benjamin, nu doar de etapa creatoare în care are drept preocupare redactarea unei „politici". De asemenea, după cum rezultă din eforturile de refacere a corpusului de texte consacrat de Benjamin însuşi, nominal, chestiunii politicului, lipsurile acestuia se dovedesc ireparabile, fiind însă prezente, în interiorul acestuia, elemente de excentricitate extrem de neliniştitoare, care fac necesară o trecere în revistă a întregii opere, dată fiind maniera gânditorului însuşi de a recircula concepte şi teme, uneori la decenii distanţă de momentul primei lor formulări – lucru care scoate de multe ori din uz mecanismul comod al periodizării. Este de fapt situaţia pe care trebuie să o gestioneze şi Uwe Steiner[68], autorul care scrie cu cea mai mare competenţă exegetică pe acest subiect. În fapt, Steiner este nevoit să urmărească ramificaţiile conceptului de politic pe de o parte înainte de 1919, mizînd, just, pe o prezenţă diseminată dar activă a numeroase motive şi convingeri încă şi mai timpurii ale lui Benjamin în perioada următoare, şi, în acelaşi timp, să observe metamorfozele

[68] Uwe Steiner oferă două texte pe tema politicului la Benjamin (a se vedea bibliografia). Dacă, în cazul celui de-al doilea dintre ele, cuprins în biografia apărută în 2005, este silit de criteriul periodizării să se restrângă la o serie de informaţii localizate temporal, în primul (2001) care are ca obiect tocmai „politicul" benjaminian, investigarea depăşeşte cu mult graniţele formale cerute de exigenţa unei scrieri biografice, căpătând alura unei reconstrucţii a întregii problematici filosofice benjaminiene ca încercare de a rezolva complexul problematic asociat temei politicului.

succesive ale problematicii conţinute in nuce în „etapa (nominal) politică”[69] până în Proiectul pasajelor.

Ipotezele de lucru ale lui Steiner sunt adesea surprinzătoare şi elegante, însă par neconclusive. Această impresie se datorează, poate, faptului că liniile de derivă conceptuală pe care le urmăreşte fie rămân neexploatate de către Benjamin, fie proliferează excesiv. Între embrionar şi supraabundenţă, „adevărata politică” benjaminiană e lipsită de concreteţe conceptuală.

Manierei de lucru şi rezultatelor lui Steiner, nu i se poate reproşa decât un singur lucru, şi anume respingerea din start a unei ipoteze de lucru, respectiv cea a calificării politicii benjaminiene ca fiind de factură mesianică: „Cu privire la juxtapunerea ordinului profan şi a celui mesianic, *aş insista în a nu numi* concepţia benjaminiană a politicii – mesianică” (subl. ns.).[70] Lipsindu-se de această ipoteză, U. Steiner are dificultăţi în a explicita legătura dintre concepţia „abstractă” asupra politicii a lui Benjamin şi gama de fenomene corespunzătoare efectiv sferei politicii, şi, în subsidiar, de a da seama de evoluţia lui Benjamin însuşi în marginea angajamentului politic. Într-adevăr, pentru Benjamin, „gândirea[71] şi politica se exclud reciproc”, iar încercarea de a „defini politica drept o sferă profană, independentă, în relaţie cu sfera metafizică a ideilor cuprinde şi premisa [elementele] conceperii politicului şi a implicării politice”.[72] Însă legătura „abstractă” dintre cele două sfere nu poate să capete, pur şi simplu, forma unei abstracţiuni, fie ea definită ca reţinere de la orice formulare a unei sfere a scopurilor acţiunii, ori, aşa cum se exprimă Rabinbach, a unei „anti-politici pragmatice”[73]. Cel puţin nu fără a indica maniera în care aceste două sfere, cea a gândirii şi cea a acţiunii comunică în fiecare implicare politică.

Paradoxul cu care se confruntă Uwe Steiner aici, şi care îşi găseşte o rezolvare locală, este o formă a vechii probleme a participaţiei. A o rezolva complet, în limitele exegezei benjaminiene, şi, dincolo de ea, în ceea ce priveşte chestiunea actului politic ca atare, presupune intervenţia categoriei mediatoare a istoriei. Pe de-o parte, aceasta înseamnă reluarea gândirii benjaminiene asupra conceptului de istorie, şi, pe de alta, investigarea în

[69] Uwe Steiner, „The True Politician: Walter Benjamin’s Concept of the Political”, p. 78.
[70] *Ibidem*, p. 47, nota.
[71] Steiner are aici în vedere gândirea în accepţiunea sa de facultate a subiectului (*mind*, în engl. în orig.).
[72] Uwe Steiner, „The True Politician: Walter Benjamin’s Concept of the Political”, p. 85.
[73] Anson Rabinbach, „Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism”, *New German Critique*, nr. 34, 1985 citat contrastiv de Steiner.

cadrul epocii lui Benjamin însuşi, a formei ideatice pe care o capătă această doctrină abstractă asupra politicii, pornind de la premisa centralităţii caracterului istoric, determinat, al oricărei astfel de doctrine, din orice moment şi din orice epocă (şi, abia apoi, interpretarea manierei benjaminiene de participare (sau, poate mai precis: de angajare-dezangajată în evenimentele politice ale vremii sale). "Considerarea serioasă a chestiunii angajamentului politic în favoarea comunismului, scrie acelaşi Uwe Steiner[74], este de o relevanţă considerabilă pentru dezvoltarea personală a lui Benjamin, dar de o importanţă secundară pentru dezvoltarea sa teoretică". Această formulare trebuie, desigur, aprobată, însă tipic este că Steiner nu reuşeşte să o motiveze suficient. Aceasta e una din problemele pe care le avem în vedere aici.

Evident, aceasta ar fi însemnat prea mult pentru un articol, oricât de cuprinzător, mai ales având în vedere acribia apropiindu-se de omniscienţă a autorului. Însă, cu aceste întrebări în minte, trebuie să formulăm, împotriva exegetului german, fie şi ca ipoteză de lucru, ca simplă „construcţie ajutătoare" ideea că această evoluţie a gândirii asupra politicului a lui Walter Benjamin e sinonimă, ori superpozabilă caracterului mesianic al concepţiei sale, de care nu poate fi despărţită. Putem investiga, astfel, pornind de la „mesianismul politic" benjaminian (sau, poate mai bine: „politicul mesianic") mai multe piste în căutarea răspunsului la o întrebare care tace asurzitor în corpus-ul de texte benjaminian: cum anume se face trecerea de la gândire la acţiune politică?

Deşi are bune motive să se ferească de această sintagmă (mesianism politic) care are defectul de a fi o atribuire vagă ce ascunde accepţiuni radical diferite ale termenilor, ele nu ar trebui să devină atât de repede scrupule, căci se aşează în calea refacerii gândirii benjaminiene efort care trebuie să pornească de la sesizarea centralităţii acestei determinaţii. Pericolele derivei interpretative, dacă nu chiar de a rata complet, odată cu această calificare, miza gândirii lui Benjamin nu ar trebui să fie, şi nu ne va fi, aici, decât imboldul spre o şi mai mare vigilenţă. Iată, aşadar, o primă ipoteză pentru continuarea cercetării noastre.

A doua ipoteză porneşte de la o derivare „gramaticală" a politicului, necesară pentru reaşezarea în sarcina interpretării „ruinelor" politicului benjaminian. Nu ar fi lipsit de interes să căutăm puncte de sprijin pentru cercetarea noastră în modul în care se organizează nu conceptualizarea politicului, ci a două tipuri de politizare: a istoriei şi a

[74] Uwe Steiner, „The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political", p. 78.

artei. Prima, implicită în opera lui Benjamin, poate fi considerată expresia cea mai precisă a ceea ce este şi ar trebui să fie orice filosofie a istoriei[75]. A doua, prezentă expresis verbis în „Opera de artă în epoca reproductibilităţii sale tehnice", trimite spre vasta problematică a experienţei, care capătă forma, oricât de diseminată, a unei teorii a elementelor acţiunii politice.

[75] Termenul e folosit, ce-i drept, într-un context interpretativ ceva mai restrâns, de Horst Bredekamp, „From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes", *Critical Inquiry*, vol. 25, nr. 2, 1999, pp. 253, 264.

2.2. Pe urmele „adevăratei politici" benjaminiene (2): de la politică la fenomenele politizării

Politizarea istoriei

Metoda politicii mondiale „nu poate fi numită altfel decât nihilism", sună sentinţa lui Walter Benjamin, din „Fragmentul teologic-politic" (I:203). Aceasta înseamnă că politica, mondializată, a devenit ubicuă, iar această ubicuitate, acționând „metodic", aduce cu sine distrugerea realităţii. Dar cum să ne reprezentăm această „sarcină" a politicii de a aduce sfârșitul? În acelaşi loc, Benjamin ne indică faptul că această sarcină este aceea de a organiza fericirea. Nimic surprinzător, în cele din urmă, în această definiţie. Contextul în care apare este cel care schimbă lucrurile, în care ni se sugerează că, în imanenţă, acţionează principiul unei *restitutio in integrum* în sens temporal (fericirea), un corespondent profan al adevăratei *restitutio*, care este nemurirea. Metoda politicii este, aşadar, aceea de a organiza conform acestui analogon al nemuririi, fericirea, analogon-ul eternităţii, adică timpul. Timpul este luat în stăpânire de către politică, geneza categoriilor temporalităţii se suprapune cu cea a apariţiei organizării fericirii. Istoria este, atunci, una din metodele politicii. Istoria, se poate spune, este politizată.

Istoria, ca metodă a politicii, constituie unul dintre motivele centrale ale gândirii benjaminiene. Apariţia acestui gând benjaminian, în jurul lui 1920, poate fi pus în legătură cu ultimul său text, „Despre conceptul de istorie", două decenii mai târziu. Dacă, aşadar, istoria este politizată, metoda istoriei însăşi este cea care trebuie să fie chestionată, căci evenimentele (ca evenimente istorice) nu au oricum nicio semnificaţie şi nicio eficacitate decât ca instrumente ale politicii. O nouă metodă istorică, ar fi, poate, capabilă, să răspundă într-un alt mod, exigenţei mesianice care supraveghează politicul şi timpul deopotrivă.

De aceea, în Teze, Benjamin îşi concentrează toate eforturile pentru a demantela citadela istoricismului, în care nu vede altceva decât ultima formă a nihilismului, şi a face loc unei contra-istorii, a nefericirii şi a mântuirii, nu a fericirii şi a trecătorului, căreia îi dă numele de materialism istoric.

> „Tradiţia celor oprimaţi ne învaţă că „starea excepţională" în care trăim nu este excepţia, ci regula. Trebuie să ajungem la o concepţie a istoriei care să-i corespundă." (Teze, VIII, I:197)

Co-prezenţa fericirii şi a nefericirii, a pericolului şi a şansei mântuirii, faptul că reuşita ca şi eşecul sunt dependente de o articulare politică, iar nu strict cognitivă a trecutului istoric se iveşte de peste tot din Teze:

> „A articula istoric trecutul nu înseamnă a-l cunoaşte „aşa cum a fost el de fapt", ci, mai curând, a reţine o amintire aşa cum te străfulgeră în momentul unei primejdii. Materialismul istoric vrea să reţină acea imagine a trecutului care se impune, fără ca el să o ştie, subiectului istoric în momentul primejdiei. Primejdia priveşte existenţa tradiţiei şi pe cei care o receptează. Atât pentru cea dintâi, cât şi pentru cei din urmă, constă în transformarea lor în instrumente ale clasei conducătoare. În fiecare epocă trebuie făcută încercarea de a îndepărta tradiţia de un conformism care este pe punctul de a o copleşi. Mesia nu vine doar ca mântuitor, vine şi ca biruitor al lui Anticrist. Numai acel istoric care are convingerea că nici morţii nu vor fi în siguranţă în faţa duşmanului, dacă el învinge, va avea darul să reaprindă scânteia speranţei (…)." (Teze, VI, I: 196-197)

Ceea ce constituie substanţa gândirii benjaminiene, aşadar, este aducerea la suprafaţă a acestei relaţii între politică şi timp, a istoriei ca spaţiu al politicului, pe două direcţii: evoluţia metodologiei istoriei ca evoluţie a metodei nihilismului, şi investigarea posibilităţilor de a întrerupe această legătură, ce transformă lumea într-un imperiu al disperării. Politizarea timpului (timpul ca timp politic *per se*) şi politizarea istoriei ca efort de inversare a ancilarităţii istoriei faţă de acţiune, sunt cele două direcţii în care vom putea vedea dezvoltându-se gândirea benjaminiană asupra politicului.

Politizarea artei

Dacă metoda politicii mondiale, nihilismul, se retrage în categoriile istoriei, eficacitatea acesteia în ordinea profanului depinde de căile de transmitere, şi, deci, de permanentizarea sa ca fundament al realului. Această funcţie îi revenea artei. Arta expune, exprimă şi confirmă unitatea unei epoci istorice, prin aceea că reprezintă factorii de stabilitate a unei percepţii senzoriale dată odată cu modul de existenţă al comunităţilor umane (Opera de artă, III: 111). Funcţia socială iniţială a artei (pe care Benjamin o denumeşte aură) se împlineşte în ritual (Opera de artă, IV: 112, şi V: 113-114), iar forţa ritualului de a impune şi de a confirma un status quo ontologic depinde de tradiţie. La rândul ei, dinamica tradiţiei stabilizează la toate nivelele istoria, şi, astfel, politicile fericirii. De aceea operele de artă preiau din cult ca proprii atribute precum autenticitatea şi unicitatea, pe care le conservă la nivelul producţiei şi al receptării. Arta auratică nu este doar un produs al cultului, este

succedaneul acestuia. Ea devine astfel parte a aparatului politic, acționând la cel mai important nivel cu putinţă, în organizarea experienţei.

Faptul că percepţia, şi, astfel, experienţa, demonstrează o evoluţie dependentă de epoca istorică (deci, cu alte cuvinte: de politic) nu ar putea să ne surprindă. Asemenea ipoteze au fost formulate în destule rânduri înaintea gânditorului german. Mai interesant este modul în care Benjamin mizează pe dinamica tehnicii încorporate în artă pentru a arăta că, la fel cum istoria nu poate fi determinată în totalitate de politicile fericirii, şi ea este capabilă să se desprindă de rolul pe care îl joacă în cadrul aceluiaşi angrenaj al nihilismului, şi, astfel, să facă posibilă schimbarea, nu doar să o anticipeze. Evoluţia istorică a mijloacelor de reproducere duce la disoluţia aurei, şi „[f]aptul că opera de artă nu poate decât să-şi piardă aura când nu mai îndeplineşte nici o funcţie rituală este de o importanţă hotărâtoare" (Opera de artă, IV: 114). Disoluţia aurei produce, crede Benjamin, „răsturnări şi la nivelul funcţiei sociale a artei. În loc să se întemeieze pe ritual, ea se întemeiază, de acum înainte, pe o altă practică – politica." (Opera de artă, IV: 113)

Cum să înţelegem acest lucru? Nu era, oare, arta, deja, în sfera politicului? Fără îndoială că da. Însă odată cu intrarea „în epoca reproducerii mecanice (…) pentru prima oară în istoria universală, opera de artă se emancipează de existenţa parazitară pe care i-o impunea rolul ei în ritual" (Opera de artă IV: 113). Adorno credita arta cu o capacitate de a face rezistenţă realităţii, de a aduna şi a canaliza potenţial utopic, şi nici el nu este primul care se referă astfel la artă. Dar ceea ce are în vedere Benjamin este ceva mai mult decât această reafirmare a funcţiei sociale utopice a artei. Politizarea artei nu este reductibilă la atât. Intrarea artei în mod explicit în sfera politicului deschide drumul unei critici angajate a artei auratice ca instrument al dominaţiei, şi, mai mult decât atât, deschide calea reflecţiei cu privire la un nou mod (ne-auratic?) de compunere a experienţei, care să fie pumnul strâns al politicii eliberării. O nouă politică, cea adevărată, are nevoie de o nouă istorie şi de noi forme ale experienţei umane, care să conducă, aici, în imanenţă, spre orice ar putea să fie o nouă lume.

Orice reluare a conceptului benjaminian al politicului trebuie să răspundă acestor sarcini pe care le impun fenomenele politizării. Pentru a nu fi repetare caricaturală a unei speranţe greşit plasate, regândirea politicului benjaminian trebuie să chestioneze tocmai această speranţă şi să aibă curajul de a înfrunta încă o dată eşecul şi dezamăgirea produse de întârzierea noii lumi.

2.3. RECONSTRUCŢIA CONCEPTULUI BENJAMINIAN AL POLITICULUI: EXPERIENŢĂ – MESIANISM – POLITIC

Proiectul unei filosofii viitoare depinde, deja la „primul" Benjamin, de refacerea unui concept mai înalt al experienţei decât cel al kantianismului şi al iluminismului. Printr-o mişcare implicită, de o mare profunzime filosofică, Benjamin renunţă la vechea ierarhie a disciplinelor filosofice moderne, propunându-și să indice dependenţa construcţiei transcendentale a cunoaşterii de investigaţii ce erau considerate secundare, ca teme ale filosofiei culturii. Conceptul modern de experienţă depinde de formele istorice determinate ale dialecticii om-natură, iar nu de o teorie a cunoaşterii ştiinţifice cu valoare peremptorie. În critica imanentă a fizionomiei culturii se vor putea regăsi, chiar dacă pe o cale mai anevoioasă, elementele doctrinare (în sensul unei *Lehre*) ale politicii viitoare.

Experienţa: expresie a dialecticii om-natură

Experienţa este modul în care omul ajunge la natură şi natura ajunge la om, expresie a dialecticii om-natură. Experienţa, iar nu limbajul, este mediul în care trăieşte omul. Ea este mereu un „a spune noi" (*"Wir"-sagen*), însă aceasta înseamnă, în primul rând, „a face un noi", şi abia într-un al doilea moment, prin întregul ei sistem de medieri, de forme istoric determinate, şamd., maniera de păstrare şi consolidare a unui „noi", prin permanentizarea unor functori ai acestuia pe calea transmiterii, comunicării, şi (din nou) a acţiunii.

Momentul cel mai tensionat al dialecticii formelor experienţei este concentrat, la Benjamin, în expresia cheie a disoluţiei aurei. În acest această expresie se concentrează focal lungul moment al „trecerii" de la experienţa estetic transmisibilă la cea tehnic reproductibilă. Dacă, pe urmele gânditorului iudeo-german, am numi-o pe cea dintâi o experienţă „auratică", rămâne încă discutabil dacă, odată cu dezvoltarea tehnicilor reproducerii, ea este înlocuită de o experienţă „non-auratică", sau dacă nu cumva noii maniere de structurare a raporturilor ontice dintre om şi lume i-ar fi mai potrivită desemnarea „post-auratică" sau „anti-auratică", sau altminteri.

Devine în acest moment decisivă întrebarea dacă experienţa, datul empiric, poate să se organizeze altfel decât pe aliniamentele cunoscute ale cultualului (în termenii lui Benjamin) adică ale sancţionării (chiar dacă nu fără fisuri) unor succedanee ale metafizicii prezenţei (în termenii lui Derrida). Dacă, aşa cum spera încă Benjamin, masificarea tehnică

a experienţei, deschide această numită nouă posibilitate, atunci revoluţia scapă retoricii misticoide a actului pur. Dacă, pe de altă parte, aşa cum caută să o arate, cu argumente, poziţia celor mai mulţi membri ai Şcolii critice în cursul dezbaterii dintre cultura înaltă şi cea de masă, aceasta din urmă nu e decât o conservare tehnică a cultualizării statu-quo-ului „ca perdea de fum" (Adorno), atunci, desigur, revoluţia nu e decât reîntoarcerea identicului, şi, în esenţă, rabatabilă în planul modei (care, nu-i aşa, conţine la rândul ei elemente mesianice).

În calitate de ethos ce se confundă cu dinamica experienţei nedreptăţii, mesianismul trebuie şi poate fi politica adevărată, în măsura în care ea se adecvează pe contexte de fiecare dată istoriceşte determinate de efectele de dominaţie provocate de dialectica om-natură. Prin urmare, în vederea regândirii conceptului de politic este necesară refacerea mesianismului laic benjaminian în totalitate şi la toate nivelele acestuia.

Benjamin şi mesianismul modern iudeo-german

Urmând o structurare generică a mesianismelor, este necesară, cu ajutorul orientării provizorii a ideii mesianice în iudaism (Scholem) refacerea sistemului teoretic al mesianismului benjaminian, şi, succesiv, refacerea dispoziţiilor motrice-fantastice (Bloch) ale acestuia.

Sumarizând, problema mesianismului laic la Walter Benjamin şi, prin extindere necesară, al generaţiei iudeo-germane interbelice, trebuie refăcută din două perspective.

(1) Din perspectivă „analitică", orientată de interesul refacerii istoriei spirituale a mesianismului profan iudeo-german interbelic în calitatea sa de formă paradigmatică a fenomenului cultural-politic modern al mesianismului, sunt necesare refacerea schemei mesianismului iudaic şi lămurirea unor aspecte intens discutabile asupra versiunii lui Scholem cu privire la idea mesianică. Apoi urmarea, în manieră exegetică, a celor trei sisteme teoretice ale mesianismului ale lui Walter Benjamin, respectiv cel asociat forţei mesianice tari (în Critica violenţei, Fragmentul teologic-politic şi alte texte conexe perioadei sale timpurii de creaţie, în care am căutat şi urmele „adevăratei politici"), cel orientat de tematizarea incapacităţii de a decide (*Entscheidungsunfähigkeit*) din „Originea dramei baroce germane", respectiv intervenţia „forţei mesianice slabe" (din schiţa materialismului istoric benjaminian al „Conceptului de istorie") pe care o punem ca laitmotiv al eforturilor sale teoretice de după 1927 . Şi, în cele din urmă, refacerea ethos-

ului mesianic benjaminian aşa cum rezultă el din *personalia*: muţenia, neimplicarea, dezamăgirea, disperarea, speranţa utopică, melancolia.

Această refacere a biografiei intelectuale benjaminiene este menită să aducă argumentele necesare susţinerii ideii că Walter Benjamin este un exemplu tipic al intelectualului mesianic, pe care îl încorporează şi biografic, nu doar filosofic.

(2) Din perspectivă tematic-constructivă, utilă observaţiilor ulterioare privind fizionomia actuală a culturii, este necesară o trecere în revistă a temelor şi disputelor intelectuale ale perioadei interbelice, care îngăduie conturarea efectivă a acestui ethos mesianic difuz. Se numără aici dezbaterile şi resituările conceptuale şi culturale cu privire şi faţă de cultura maselor, sensul conceptual şi relevanţa politică a utopiei, a crizei, a revoluţiei, problema evreiască, rezistenţa faţă de sistemele politice constituite, etc.

O a treia perspectivă, deja anunţată, capătă forma unor observaţii privind influenţa ethos-ului mesianic în secolul al XX-lea. Mesianismele capătă relevanţă ca fiind poate singura linie de refacere, oricât de failibilă, a „tradiţiei celor oprimaţi", pornind tocmai de la „experienţa" lor nemijlocită. Analizarea a ceea ce am numit „fizionomia post-auratică a culturii" constituie punctul de ancorare în real (adică în actual) a teoriei critice, ca atare. Recuperarea gândirii benjaminiene, pe direcţia reconstituirii unui praxis politic necesarmente mesianic (în sensul căruia i s-a restituit demnitatea mai sus) necesită investigarea formelor actuale de supravieţuire a mesianicului. Doar anumite aspecte ale acestei probleme vor putea fi discutate, având în vedere orientarea de ansamblu a lucrării.

3. POLITIZAREA ISTORIEI: MESIANISMUL PROFAN BENJAMINIAN

3.1. MESIANISM ŞI POLITIC (1): PENTRU CONFIRMAREA ISTORIC-INTELECTUALĂ A MESIANISMULUI MODERN IUDEO-GERMAN AL „GENERAŢIEI 1914”

Es will um uns anders werden. (Bloch)

Ideea mesianică, în forma în care ea se prezintă în prima jumătate a secolului al XX-lea, este punctul de sprijin al pârghiei care este, pentru Walter Benjamin, conceptul de politic.

Urmărirea ipotezei imersiunii mesianice a concepţiei benjaminiene asupra politicului poate deveni rodnică în efortul de actualizare a acesteia doar dacă refuză să vadă în această trăsătură o simplă calificare, un pasiv de contabilizat. Pentru evoluţia gândirii sobre şi treze a lui Benjamin, pentru profilul său intelectual şi uman deopotrivă, mesianismul nu este, oricum, un astfel de pasiv – ci o exigenţă vie[76]. La fel stau lucrurile – şi aceasta nu are nimic întâmplător! – şi în cazul congenerilor lui Benjamin. Pentru întreaga generaţie intelectuală a celor două războaie mondiale, mesianicul este, indiferent de forma pe care o capătă, o referinţă stăruitoare. Marile minţi ale unei epoci, aminteşte Taubes, ajung, ghidate de un soi de necesitate dictată de contingenţa istoriei, să reflecteze asupra aceloraşi probleme.

Această observaţie a înrudirii spirituale în angajarea într-o aceeaşi problematizare a realităţii istorice îl aduce pe Anson Rabinbach[77] la ideea de a documenta ceea ce el numeşte ethos-ul mesianic al generaţiei iudeo-germane a primei jumătăţi a secolului al XX-lea, deschizând astfel un nou capitol în istoria spirituală a perioadei. Nu este o opinie izolată, şi nici nu ar putea să fie, aerul de familie care pare să înconjoare membrii acestei generaţii, în ciuda marilor deosebiri dintre ei, a fost observat de mai mulţi cercetători. M. Löwy[78], de exemplu, investighează de mai bine de două decenii sfera acestor fenomene

[76] Jacob Taubes, *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft : gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, 2, Wilhelm Fink Verlag, 1996.

[77] A. Rabinbach, „Between enlightenment and apocalypse: Benjamin, Bloch and modern German Jewish messianism”, *New German Critique*, nr. 34, 1985.

[78] Michel Löwy, „Messianism in the Early Work of Gershom Scholem”, *New German Critique*, nr. 83, 2001; „JSTOR: New German Critique, No. 20 (Spring - Summer, 1980), pp. 105-115”,

spirituale, în care impune, aproape de unul singur, opinia informată asupra acestei probleme în spaţiul cultural francez. Norbert Bolz[79] analizează „extremismele filosofice ale perioadei interbelice din Germania, trasând linii de continuitate şi discontinuitate între concepţiile celor mai marcante personalităţi intelectuale ale perioadei. Lista exemplelor poate continua; ne-am referit aici însă cu precădere la problematizările aparţinând mai degrabă istoriei spirituale şi intelectuale, şi mai puţin istoriei doctrinelor politice, ori la istoria filosofiei continentale a secolului al XX-lea.

Mesianismul difuz al generaţiei intelectuale despre care vorbim se suprapune, în epocă, cu „mesianismele politice", „filosofiile" care dau naştere democraţiilor totalitare care îşi fac loc pretutindeni în Europa. Conceperea mesianismelor politice ca filosofii care informează constructele ideologice şi structurale ale sistemelor totalitare îi aparţine lui J.L. Talmon[80]. Evident, ceea ce are în vedere prin această expresie Talmon este o anumită reprezentare structurată asupra realităţii sociale şi asupra realităţii în ansamblu, pe care am putea-o numi, cu un termen mai potrivit, ideologie.

Într-adevăr, mesianismul acestei generaţii intelectuale a fost adesea pus în legătură cu evoluţia mişcărilor anarhiste, socialiste, marxist-comuniste şi sioniste. M. Löwy trasează genealogia libertarianismului din mediile intelectuale iudeo-germane, indicând spre mesianism ca sursă a acestuia. Angajarea în mişcări politice de stânga, mai mult sau mai puţin radicală a fost adesea pusă în legătură cu o viziune de factură apocaliptic-mesianică, iar, în cazul sionismului, discuţiile privind recuperarea şi utilizarea, în cadrul diferitelor grupări din interiorul acestuia, a mesianismului iudaic nu a încetat nici în vremurile mai recente.[81] Se pune întrebarea, mai întâi, dacă aceste două zone de utilizare a sintagmei mesianism sunt complet superpozabile. Dacă aşa ar sta lucrurile, atunci tocmai strategia neimplicării politice, refuzul participării la real ar sta, mai degrabă, ca o atitudine vădit anti-mesianică, şi ar genera o graniţă între gânditorii totalitari şi cei anti-totalitari, distrugând, astfel, din interior, ipoteza noastră de lucru. Atunci recuperarea în sânul

---

http://www.jstor.org/discover/10.2307/487708?uid=3738920&uid=2&uid=4&sid=21102549288247, data accesării 13 august 2013.

[79] Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Kriegen*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1989.

[80] Jacob Leib Talmon, *Political Messianism: the romantic phase*, Praeger, 1961; H.O. Seitschek, *Politischer Messianismus: Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluss an Jacob Leib Talmon*, vol. 26, Verlag Ferdinand Schöning, Padeborn, 2005.

[81] Cu privire la mesianismul iudaic modern, se pot consulta studiile lui J. Marcus, „Modern and ancient Jewish apocalypticism", *The Journal of religion*, vol. 76, nr. 1, 1996; C.I. Waxman, „Messianism, Zionism, and the State of Israel", *Modern Judaism*, vol. 7, nr. 2, 1987; pentru o orientare generală, GS Rosenthal, „Messianism Reconsidered", *Judaism*, vol. 40, nr. 160, 1991.

tradiţiei stângii militante a lui Benjamin n-ar fi nimic altceva decât o instrumentare împotriva lui însuşi a lui Benjamin, o încolonare asemănătoare, de pildă, cu misticizarea lui Nietzsche de către naţional-socialism. Împotriva unor astfel de suprapuneri, trebuie să afirmăm, cu Löwy[82], că mesianismul generaţiei intelectuale interbelice este *anterior* ordonării sale politico-ideologice. Ceea ce numeşte „filosofie" Talmon ar presupune un transfer simbolic nemijlocit din sfera gândirii în sfera politicii. Or, dacă repetarea structurilor simbolice ale religiilor în sfera (doar formal secularizată) a politicului, a întemeierilor şi refundamentărilor normative ale etatico-juridicului este o practică cât se poate de curentă, decelabilă prin situarea la nivelul ideologiilor democraţiilor totalitare (şi a tuturor ideologiilor politice în ansamblu, chiar), suprapunerea registrelor religios şi politic nu este în nici un caz completă, cum nu este, de altfel, nici cea dintre gândire şi acţiune. Deşi presupusă ori chiar impusă cu violenţa unei voinţe, a unui *Trieb* al totalizării structural simetric în gândirea metafizică şi în proiectele totalitare, această suprapunere nu e, şi nu poate fi completă, în forma unei fundamentări unice şi exclusive a imanentului pe un adevăr peremptoriu sau transcendent. Voegelin[83] care ia drept premisă a cercetărilor sale asupra politicului această premisă, cumva contra curentului raţionalist mizând pe o completă secularizare a vieţii publice, indică o intersectare a celor două sfere, fără a vorbi însă de o suprapunere, şi lăsând, oricum, în vederea unor analize punctuale, a manierei în care aceste suprapuneri au loc, în care vede în acţiune un transfer de material simbolic.[84] Această anterioritate a gândirii mesianicului nu e una conceptibilă cauzal sau temporal, ci e una care vizează tocmai spargerea unităţii imanente a politicii, în afirmarea unei diferenţe tari între politic şi politică.

Mesianismul concepţiilor asupra sferei politice pe care le avem în vedere nu este, aşadar, pur şi simplu o politică mesianică, adică mesianism politic în sensul avut în vedere de Talmon. Dar aceasta nu înseamnă, iarăşi, că între acestea nu ar exista nici un fel de legătură. Presupunem, mai degrabă, că reflecţia asupra prezentului şi a realităţilor politice duce la re-formularea unor opţiuni filosofice, care sunt aici la fel de importante ca şi opţiunile strict legate de angajamentul sau refuzul angajamentului politic.

[82] Michael Lowy, „Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)", *New German Critique*, nr. 20, 1980, traducere de Renee B. Larrier.
[83] Eric Voegelin, *Die politische Religionen*, Periagoge, Fink, München, 2007.
[84] A se vedea şi Paul Tillich, *Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker*, Schriftenreihe der Deutschen Hochschule für Politik Berlin, Gebruder Weiss Verlag, Berlin, 1851.

Prin această observaţie care separă ideologiile politice constituite sau în curs de constituire ale perioadei interbelice de structurile atitudinale ale generaţiei intelectuale contemporane acestuia nu este încă pe deplin asigurată independenţa, în câmpul fenomenal al unei istorii spirituale şi intelectuale specificitatea acestei generaţii. Rămân încă de rezolvat trei probleme: mai întâi, cea a delimitării sale, apoi cea a genezei şi, în al treilea rând, a supravieţuirii acesteia.

Origini şi delimitări ale mesianismului modern iudeo-german

Originea mesianismului modern iudeo-german este o chestiune spinoasă, greu de descifrat. Ideea mesianică este patrimoniu comun al moştenirii iudaice şi creştine. Putem noi, astăzi, să decidem în favoarea unei separări între o linie iudaică şi una creştină, acționând în grupuri separate ale inteligheţiei interbelice, aşa cum o face Scholem? Sau, aşa cum pare a proceda Taubes, ar trebui să gândim laolaltă, în cadrul versiunilor filosofice ale escatologiei occidentale, cele două curente? Să decidem în favoarea unei opţiuni în defavoarea celeilalte, ar însemna, deja, acceptarea unor presupoziţii care merg dincolo de interesul trasării coordonatelor unei generaţii intelectuale. Mai degrabă ar fi cazul să afirmăm că această problemă ţine de nucleul problematic al ideii mesianice, aşa cum este el prelucrat de către inteligheţia germană interbelică, şi că, în cadrul ei, apare această separare, în unele cazuri mai clar, în altele, dimpotrivă, ea rămânând indecisă. În cadrul primei opţiuni s-ar număra Scholem însuşi, partizanul unei separări nete între mesianismul de factură iudaică şi versiunea sa creştină, sprijinită, din partea cealaltă, poate, de concepţia de profunzime a unui Carl Schmitt, în vreme ce, pentru a doua posibilitate, avem, de pildă, prolixicitatea unui Ernst Bloch. Desigur, în privinţa acestei probleme există încă multe alte opţiuni de luat în considerare, cum ar fi, spre exemplu, poziţia adoptată de Hermann Cohen. Interesant şi de luat în seamă este faptul că această problemă a delimitării preocupă în special intelectualitatea de origine iudaică, indiferent de opţiunile fiecăruia în această chestiune. Tot de interes este şi argumentarea inversă a trăsăturii mesianice a inteligheţiei iudeo-germane, prin aceea că ea refuză, ori nu e capabilă să-şi recunoască un aer de familie, membrii ei nealcătuind niciodată un grup – conform unui principiu al aglutinării şi recunoaşterii individualităţii sale prin validarea efectivă a unei axiomatici mesianice.

În ce constă, aşadar, originea mesianicităţii generaţiei intelectuale a Germaniei interbelice în ansamblu? Probabil că în nimic altceva decât în încercarea de a rezolva noile aporii ale acţiunii politice pornind de la ideea mântuirii, şi, evident, rezolvarea problemei

translatabilităţii principiului salvării într-o formă sau alta a participării politice. În acest sens, putem afirma că un *mesianism modern* informează în bună măsură reflecţia social-politică a inteligheţiei germane, fie ea protestantă, catolică ori iudaică, fără ca prin aceasta să capete o consistenţă mai pregnantă decât a altor generaţii. Rămâne, aşadar, să arătăm că, în secolul în care zeci de pseudo-mesia umblau, desculţi, în stradă, propovăduind apocalipsa iminentă şi chemând la reformarea radicală a spiritului şi a societăţii[85], în care conceptul de utopie se transformă, dintr-o expresie indicând fabulaţii literare sau politice într-un element necesar al progresului social, argumentul unui „împrumut" din sfera reflecţiei teologice nu este suficient. Dacă aceste „împrumuturi" nu pot fi negate, ele nu pot, totuşi, să explice în totalitate evoluţia şi creaţia intelectuală a inteligheţiei iudeo-.germane.

De aceea, Anson Rabinbach, dar şi Michael Löwy, între alţii, preferă să renunţe atât la ideea unei continuităţi între cele trei forme ale doctrinelor de sorginte escatologică (cea creştină şi cea iudaică ale inteligheţiei şi cea, prolixă, eterogenă, a mişcărilor de la nivelul „mesianismelor populare"), şi, în acelaşi timp, să evite a trasa linii de provenienţă exclusive între reflecţia teologică şi mesianismul modern.

În aceste condiţii, mesianismul iudeo-german al inteligheţiei interbelice capătă un contur mult mai clar prin aceea că el se poate defini pornind de la un efort de repoziţionare a unor intelectuali precum Walter Benjamin, Ernst Bloch, G. Scholem, Rosenzweig, Kafka, şi atâţia alţii, faţă de opţiunile de identificare pe care le aveau deja la dispoziţie. Prin aceasta, originea mesianismului modern iudeo-german interbelic este de aflat nu în altă parte, ci tocmai în maniera de raportare a inteligheţiei germane de origine iudaică faţă de propria condiţie, în căutarea unei noi identităţi şi a noi mijloace de participare şi intervenţie în sfera culturală şi social-politică, conforme cu evaluarea de ansamblu a stării de fapt a epocii.

Mai mult, poziţionarea acestor tineri intelectuali în interiorul comunităţii intelectuale iudeo-germane este însoţită de o raportare adesea opozitivă faţă de proiecte de intenţie similară cu privire la centralitatea ideii salvării din cadrul fenomenelor spirituale „creştine"

[85] Germania interbelică este, fără îndoială, spaţiul unor profunde mişcări de factură chiliastică şi milenaristă. Pe fondul transformărilor sociale, culturale şi de conştiinţă produse de războiul mondial, de crizele economice şi de restructurarea de proporţii covârşitoare a activităţilor economice şi a structurilor sociale antebelice, în nesiguranţa şi deznădejdea ce domneau, apar numeroşi salvatori charismatici, Hitler fiind doar unul dintre aceştia, şi, într-un prim moment, nu cel mai influent. A se vedea lucrarea excepţională a lui Ulrich Linse, rămasă şi azi de referinţă*, Barfüßige Propheten: Erlöser der zwanziger Jahre*, Siedler Verlag, Berlin, 1983.

ale Germaniei. Respingerea hotărâtă a oricărei mistici a omului politic charismatic, salvator, şi, în general, a oricărei mistici a autorităţii suverane, considerându-le opţiuni fundamental eronate în contextul unei comune şi vizibile nemulţumiri cu privire la sistemul etatico-juridic al Republicii de la Weimar[86], precum şi, în numeroase cazuri, respingerea militarismului, fac parte din arsenalul ideatic al acestora care îi separă definitiv de un curent principal al intelectualităţii germane. În aceste cazuri, fără îndoială, intervenţia unei reflecţii care face apel la moştenirea iudaică cu privire la adventul mesianic face parte dintr-un efort de re-constituire, de refundamentare.

Mesianismul modern ar putea fi analizat, aşadar, fără teama unei diluări, mai degrabă pentru intelectualitatea iudeo-germană (pentru o parte, cel puţin, a acesteia), în cadrul căreia ar reprezenta, atunci, ca determinativ, o atitudine, iar nu o doctrină[87]. Mesianismul modern iudeo-german ar corespunde, aşadar, pentru a relua definirea lui Rabinbach, unei noi atitudini şi maniere de autointerpretare, a cărei apariţie poate fi datată din perspectiva istoriei sociale în jurul lui 1900 şi care se impune definitiv în perioada Marelui Război şi a Republicii de la Weimar.

Ethos-ul mesianic modern

Descrierea completă a mesianismului profan iudeo-german interbelic, de care depinde şi poziţionarea lui Walter Benjamin, poate fi realizată prin dezvoltarea sistematică a unei indicaţii oferite de către Anson Rabinbach, anume considerarea acestuia ca *ethos*. În evaluarea acestuia, secolul al XX-lea face loc unei noi generaţii de intelectuali germani de origine ebraică, animaţi de un spirit nou, care poate fi numit mesianic: radical, incapabil de compromisuri, şi de un intelectualism ezoteric ce respinge ideile luminismului şi se exprimă în viziuni apocaliptice, fie ele cu conţinut revoluţionar sau nu. Această definiţie, foarte vagă, capătă în continuare contur, sub forma unor explicitări, interesant de remarcat, întotdeauna opozitive: mesianismul iudeo-german respinge „iudaismul raţional şi secular al clasei de mijloc, dar şi pe cel al reînnoirii „personaliste" a acestuia propus de Buber", căreia le opune o „repudiere a lumii în întregul ei", speranţa fiind pusă într-un viitor care înseamnă, în acelaşi timp, distrugerea ordinii profane curente. Astfel, mesianismul profan al evreilor germani ar fi „secular şi teologic, ca tradiţie ce se opune şi raţionalismului

[86] Este cunoscută mefienţa faţă de structurile de decizie ale republicii, care a dat naştere în epocă unui difuz şi influent antiparlamentarism,.

[87] Observaţie care confirmă, pe versantul istoriei intelectuale, anterioritatea mesianismului modern faţă de structurile deja formate naratologic ale mesianismelor politice în sensul impus de J. L. Talmon.

occidental şi aşa-numitului iudaism normativ". Pe bază de consecinţă, ideea mesianică implică „respingerea radicală a politicii şi o atitudine apocaliptică".[88]

Rabinbach confirmă că această idee mesianică nu prezintă coerenţă la cei care o împărtăşesc, ea desemnând mai degrabă un „ethos" difuz, dar persistent. Observând că această definiţie nu e întărită de existenţa unei conştiinţe colective a apartenenţei intelectualilor la un asemenea grup (poate, cu excepţia notabilă a lui Lukacs, indicată de Löwy[89]), ne vedem puşi în faţa unei varietăţi deosebite de poziţii intelectuale care gravitează în jurul unui nucleu ideatic (care poartă, în sens propriu, şi conform unei analize mai precise, atributul „mesianic"), adesea contradictorii, fie între diferiţii intelectuali aflaţi în contact, fie, adesea, în cazul unuia şi aceluiaşi. Astfel, mesianismul nu mai poate juca rolul unui determinativ tare, degradîndu-se până la nivelul unei simple referiri, sau, ca în cazul unor analize mai atente (Rabinbach, Löwy) căpătând mai multe subspecii, ceea ce, până la urmă, nu poate sluji decât unui efort, destul de superficial, de catalogare, rămânând astfel inevitabil în afara discuţiei aspectul cel mai important, anume viaţa şi dezvoltarea ideii mesianice, a modului în care ea capătă toate aceste forme diverse (Analizele lui Löwy, excelent documentate, unul dintre puţinii care a căutat să răspundă oarecum acestei întrebări, se bazează cel mai adesea pe informaţii cu caracter biografic mai mult sau mai puţin pertinente în context).

Sugestia lui Rabinbach, pe care acesta însă nu o urmăreşte până la capăt, este aceea de a considera mesianismul ca pe o atitudine (*Haltung*) tipică (chiar dacă diseminată) inteligheției iudeo-germane interbelice. Această atitudine mesianică funcţionează ca un sistem de referinţă ontologic şi filosofico-istoric inegal asumat conştient, însă, în mod decisiv, apărat de disoluţie. Esenţialmente, ceea ce face posibilă discuţia despre mesianismul profan al perioadei este faptul că au existat intelectuali capabili să *păstreze*, în pofida numeroaselor aporii şi tensiuni interne şi a invalidărilor repetate, complexul mesianic. În acest fel, mesianismul se arată a fi pre-politic[90] în vreme ce ideologiile politice pe care le informează (forme ale marxismului, libertarianismului, sionismul) nu depind de acesta în totalitate – căci, dacă lucrurile nu s-ar prezenta astfel, nu am mai putea

[88] Aşa cum am văzut, respingerea aceasta radicală a politicii nu vizează, în fond, decât respingerea a ceea ce am numi *Realpolitik*, realitatea politică a epocii, fiind însă, în opinia noastră, însoţită de un interes remarcabil de reformare a praxisului politic într-o manieră radicală.
[89] Michael Lowy, „Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)", p. 105.
[90] Michael Lowy, „Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)".

vorbi de mesianism, ci doar de marxism, comunism, sionism, etc., situaţie în care poziţia lui Benjamin nu ar mai putea căpăta nici o explicitare.

În ce constă, însă, elementul central al atitudinii mesianice? După părerea lui Taubes, ar fi reductibil la formularea că „[l]umea trebuie să dispară. *I have no spiritual investment in the world as it is*”[91]. Dar această retragere a interesului în real nu e deja prin asta o investiţie în real? Diferenţa dintre mesianismul modern şi unul religios e dată de aceea că principiul salvării nu poate să fie unul transcendent, ci salvarea trebuie să provină din imanenţă. Într-un fel sau altul, imanenţa trebuie să producă, cumva, din interiorul său, transcendenţa. „Transcendere fără transcendent”, aceasta este formularea blochiană tipică a mesianismului profan. În acest fel, datul istoric este indicat ca fiind contingent, şi, prin aceasta, susceptibil de „a fi făcut una cu pământul” într-o apocalipsă aducând cu sine o nouă lume.

Excursul terminologic nu poate să facă abstracţie de intervenţia sintagmei „mesianism secular”, atribuită reflex mesianismului modern. Într-adevăr, cum am indicat-o deja, separarea definitivă a unui mesianism profan şi a unuia religios nu poate fi susţinută. Ar fi atunci de trasat genealogia resurgenţei ideii mesianice în interiorul modernităţii fie în forma unei întoarceri a religiosului (ceea ce, aici, nu este evident cazul), fie a unei secularizări a imaginii teologice asupra salvării în forme profane. Oricât de atrăgătoare ar fi această categorie explicativă a secularizării, utilizarea ei în contextul de faţă se loveşte de importante obstacole conceptuale. Cel mai important ar fi acela că mesianismul, ca parte a gândirii teologice, reprezintă deja o gândire asupra *secolului*, presupune de la sine o reflecţie angajată în istoria mundană, pe scurt, o filosofie a istoriei. Prin urmare, a vorbi, în termeni generali, despre o secularizare a ideii mesianice pare a fi deja o jumătate de tautologie. Dificultăţile nu se opresc aici. Într-o intervenţie ingenioasă şi profundă asupra temei mesianismului în filosofia modernă, G. Bensussan indică două căi de recuperare a mesianismului iudaic. Aproprierea prin intermediul secularizării ar aparţine în totalitate versiunii specifice creştinismului, în vreme ce, în afara acesteia, se poate întrevedea şi mecanismul aproprierii acestuia prin *reinventare*[92]. Este o perspectivă pe cât de surprinzătoare, pe atât de justă, asupră cărei implicaţii va fi necesar să revenim.

[91] Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*, ediție de Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich, Christoph Schulte, Fink, München, 1993, p. 139.
[92] G. Bensussan, *Le temps messianique: temps historique et temps vécu*, Vrin, Paris, 2001, p. 12.

Mesianismul modern iudeo-german în 10 teze

În acest moment al parcursului nostru, este util să facem o trecere în revistă a rezultatelor acestei investigaţii, laolaltă cu reflecţii şi sugestii de dezbătut:

1. Mesianismul modern este sintagma prin intermediul căreia se are în vedere un *ethos* politico-filosofic ce caracterizează un segment important al inteligheţiei iudeo-germane din prima jumătate a secolului al XX-lea.

2. Acest *ethos* survine ca urmare a reflecţiei asupra realităţilor social-politice şi culturale ale epocii şi din necesitatea de a asigura o poziţionare faţă de opţiunile politice, morale, şi filosofice disponibile.

3. *Ethos*-ul mesianic, în întreaga sa gamă de efecte pe care le generează, depăşeşte limitele unei istorii sociale a intelectualităţii; prin această afirmaţie, investigaţia de faţă reacţionează la realitatea diseminării ideii mesianice şi a spectralităţii versiunilor sale, adesea conflictuale şi greu miscibile, susţinute de diverşii gânditori care pot fi număraţi printre reprezentanţi.

4. Motivul pentru care mesianismul profan iudeo-german se înfăţişează atât de prolix, putând fi investit, ulterior, în ideologii şi doctrine politice de facturi atât de diverse (anarhism, socialism, comunism, sionism) îl reprezintă caracterul contradictoriu şi tensionat al elementelor sale nucleare, disponibile mai degrabă interpretării, decât preluării dogmatice.[93]

5. Totuşi, pierderea din vedere a specificităţii acestuia, de pildă în opţiunea teoretică în favoarea unei origini comune a tuturor mesianismelor în tradiţia iudeo-creştină secularizată se loveşte de rezistenţa la asimilare pe care o conţine acesta, adică

6. Caracteristic tipului atitudinal al mesianismului profan iudaic este rezistenţa la dizolvarea complexului mesianic ca atare. Mesianismul este, în logica sa internă, o chestiune de supravieţuire, iar nivelarea tensiunilor interne ale ideii mesianice ar fi identică dispariţiei sale ca atare.

7. Viaţa interioară a ideii mesianice este, atunci, gestionarea acestor tensiuni interne, care dau naştere la decizii teoretice diverse pornind însă toate de la aceleaşi

[93] GS Rosenthal, „Messianism Reconsidered", *Judaism*, vol. 40, nr. 160, 1991, p. 552.

paradoxuri. Descrierea manierelor de gestionare a paradoxurilor ideii mesianice duce la formarea de sisteme teoretice (filosofice) ale mesianismului, pentru care complexul mesianic însuşi funcţionează ca un sistem de referinţă ontologic şi filosofico-istoric. Deciziile luate în conturarea acestor sisteme filosofice mesianice depind, în mod definitoriu, de elemente contingente (adică, cu alte cuvinte, depind de contextul social-istoric), şi aduc cu sine recuperări şi inovaţii terminologice dintre cele mai diverse.

8. Mesianismul profan iudeo-german este *pre-politic*, adică abia decizii luate în forma unei sistematizări a acestuia pot duce la „descărcarea" acestuia într-o formă sau alta de angajament politic. În plus, angajamentul politic în favoarea unei „cauze" a reprezentanţilor acestei generaţii intelectuale nu e nici o regulă, nici o necesitate, dimpotrivă. Putem astfel, spune, că nu participarea, ci mai degrabă refuzul angajării e regula, ori că angajarea nu are, în sine, caracter definitiv. Absenţa certitudinii şi multiplicarea opţiunilor orientează (sau dezorientează) impulsul unei intervenţii în real.[94]

9. Mesianismul iudeo-german al epocii nu este analizabil în forma secularizării ideii religioase. Avem sentimentul, cel puţin în cazul lui Benjamin – iar exemplele ar putea fi multiplicate – că importul conceptual şi simbolic e ulterior, servind mai degrabă drept catalizator şi sursă de reflecţie. Ideea, astfel, precede referinţa. În termenii lui Bensussan, mecanismul de apropriere a mesianismului iudaic religios propriu-zis este unul aproximabil ca *reinventare*.

10. Caracterul imanent, pre-politic, şi reinventarea indică posibilitatea de a gândi mesianismul iudeo-german ca un ethos mesianic fără mesia, ca apel la o transcendere fără transcendenţă, care însufleţeşte o inteligenţie revoluţionară să reflecteze asupra temei politicului dintr-o zonă de angajare dezangajată în politică.

Redus la aceste trăsături prezentate, ethos-ul mesianic pare încă a fi mai degrabă un construct filosofic. Descrierea sa completă trebuie să includă şi luarea în considerare tocmai a atitudinilor specifice, a sentimentului realului care-i revine ca propriu, şi a cărui

[94] Bloch, de pildă, probabil cel care a oferă, în evoluţia gândirii sale, exemplul ideal al mesianismului iudeo-german, afirmă, într-un interviu înregistrat de Löwy (1975), „L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929: Contribution à une sociologie de l'intelligentsia révolutionnaire", că, iniţial, marxismul nu reprezenta pentru el decât „o opţiune printre altele". De altfel, ca şi în cazul lui Lukacs, pentru o lungă perioadă de timp, opţiunile politice au fost departe de a fi definitive.

caracter paradoxal a fost deja indicat. Alături de angajamentul în real, refuzul participării, speranţa utopică, dezamăgirea abisală, melancolia, etc., trebuie luate în modul cel mai serios în considerare.

Această descriere nu va fi, deci, completă fără a reface, la nivelul biografiilor intelectuale, ceea ce Bloch numea „dispoziţii motric-fantastice", ethosul mesianic ca atare, în formele sale diferite de configurare. Zăbava în tensiunea mesianică dă naştere unor tipare atitudinale aparte, a unei investiţii emoţionale şi spirituale în real tipice. Căci nu este vorba în nici un caz de un abandon al realităţii profanului în favoarea speranţei escatologice, aşa cum dă de înţeles Taubes Mai degrabă, acest presupus abandon, motivat desigur mesianic, e tocmai prin asta o formă tipică de interes faţă de lume. Ethosul mesianic, oscilând între urgenţa investirii de sine în real şi refuzul acesteia, conturează în cele din urmă, la acest nivel, forma unei rezistenţe la realitate cu ale cărei forme degradate, la nivelul vieţii inteligenţiei, ne confruntăm şi azi. Iar între viaţa comunităţilor, a societăţii ca întreg, şi cea a elitelor intelectuale diferenţa e doar una de rafinament al postúrilor datorate mai degrabă elasticităţii scăzute a celor din urmă.[95]

În ceea ce priveşte ceea ce numim „dispoziţiile motric-fantastice" proprii ethos-ului mesianic, documentarea şi refacerea acestora se poate realiza făcând apel la opera şi mai ales la biografia reprezentanţilor luaţi în discuţie.

Desigur, e necesară o explicitare a ceea ce se înţelege prin aceste dispoziţii motric-fantastice. Într-un comentariu[96] al versurilor poetului evreu din evul mediu Jehuda Halevi, Rosenzweig afirmă că:

> Falsul Mesia este la fel de vechi ca şi speranţa în adevăratul Mesia. El este forma schimbătoare a speranţei neschimbate. El separă fiecare generaţie a evreilor în cei a căror credinţă e suficient de puternică să-i delivreze unei

[95] Rămâne în afara intereselor imediate ale acestei lucrări discutarea comparativă a fenomenelor de interes aici, specifice inteligenţiei, şi cele care apar la nivelul comunităţilor, ca întreg, în cadrul maselor, ca de pildă formele de chiliasm descrise de Hobsbawn sau profeţii desculţi ai perioadei interbelice, cărora le consacră o lucrare excelentă Ulrich Linse. Întrebarea despre existenţa unei corelaţii interne între cele două, sau, cu alte cuvinte, dacă mesianismului elitelor trebuie să i se adauge cu necesitate unul al străzii în descrierea completă a ideii mesianice ar duce desigur prea departe.

[96] Preluat în Steven Schwarzschild, „On Jewish Eschatology", în *Der Geschichtsbegriff: Eine teologische Erfîndung?*, Echter Verlag, Würzburg, 2007.

> iluzii, şi cei a căror speranţă este atât de puternică, încât nu îşi îngăduie să fie înşelaţi. Cei dintâi sunt cei mai buni, cei din urmă, cei mai puternici.[97]

Aşadar, în cadrul fiecărei generaţii de evrei există unii care au mai multă credinţă decât speranţă, şi unii care au mai multă speranţă decât credinţă în adventul mesianic. Cei care cred vor investi cu nerăbdare credinţa lor în orice fals Mesia, în vreme ce aceia care speră vor evita mereu să accepte venirea. Această dialectică a speranţei şi a credinţei, dusă la polarizarea extremelor ei, e spaţiul în care se regăsesc atitudinile motric-fantastice despre care vorbim. Aşadar, această atitudine este mereu ambivalentă (am putea spune, utilizând vocabularul psihologiei, maniaco-depresivă). Confruntarea cu realul duce mereu la înşelarea speranţei mesianice, aşa încât utopismul, înainte de a fi ridicol, ca în epoca noastră, capătă forma concretă a imposibilismului[98]. Imposibilismul, însă, nu este decât o transcriere logică a unei atitudini motrice-fantastice mesianice.

În singura ocurenţă din opera sa a reluării acestei idei a lui Bloch, Benjamin completează salutar teoria doliului (*Trauer*). Referindu-se la consistenţa şi relevanţa acţiunilor umane în contextul barocului, el observă că, în câmpul de forţe al credinţei şi al atotputerniciei destinului, prin negarea oricărei valori a acţiunilor umane, „apare ceva cu totul nou: o lume vidă". Dar, observă Benjamin, aceasta este o imposibilitate imanentă, căreia i se face împotrivire, şi această „împotrivire a vieţii" dă naştere unui sentiment, şi unui comportament motor, ambele grupate sub semnul tristeţii, al doliului:

> „[Viaţa] are sentimentul profund că nu-i făcută numai să fie devalorizată prin credinţă. [Nu exista răspuns decât în morala indivizilor mărunţi – „loialitate în lucruri mărunte", „a trăi onest" – care se dezvolta în această epocă şi care se opunea acelui *taedium vitae* al naturilor mai bogate. Căci cei care scormoneau mai adânc se vedeau aşezaţi în mijlocul existenţei ca într-un câmp plin de ruine ale unor acţiuni incomplete şi neautentice. – fragment intercalat] O cuprinde o oroare profundă la gândul că întreaga ei existenţă s-ar putea derula astfel. (...) Tristeţea [Trauer] este starea de spirit în care sentimentul dă o viaţă nouă, ca o mască, lumii pustiite, ca să simtă, la vederea ei, o satisfacţie misterioasă." (Drama barocă, p.152.)

„Orice sentiment este legat de un obiect aprioric, iar prezentarea acestuia este fenomenologia sa.", continuă Benjamin, clarificând înţelesul dispoziţiei motrice-fantastice.

---

[97] Rosenzweig, citat de Paul Mendes-Flohr, „«The Stronger and the Better Jews»: Jewish Theological Responses to Political Messianism in the Weimar Republic", *Studies in Contemporary Jewry*, vol. 7, 1991, p. 159.

[98] Eric J. Hobsbawm, *Sozialrebellen*, Luchterhand, Neuwied, 1971.

Căci este acum previzibil că, într-un fel sau altul, avem de-a face cu un sentiment care are drept obiect aprioric al său *lumea*:

> „Teoria doliului [Trauer] (...) nu se poate desfăşura, deci, decât în descrierea acelei lumi care se deschide sub privirea melancolicului. Căci sentimentele, oricât de vagi ar putea să pară autopercepţiei, răspund, ca un comportament motor, la construcţia obiectuală a lumii. Dacă pentru drama barocă [Trauerspiel] legile se află, în parte dezvoltate, în parte nedezvoltate, în inima doliului, prezentarea lor nu este consacrată nici sensibilităţii autorului, nici celei a publicului, ci este mai degrabă o simţire detaşată de subiectul empiric şi intim legată de plenitudinea unui obiect. O atitudine motrice care îşi are locul bine definit în ierarhia intenţiilor şi care poartă numele de sentiment numai pentru că nu ocupă locul cel mai înalt. Acest sentiment este determinat de uimitoarea statornicie a intenţiei." (Drama barocă, p.152-153)

Această statornicie a intenţiei proprie sentimentului de care vorbeşte Benjamin în legătură cu tristeţea barocă este tocmai ce avem în vedere în cercetarea noastră. Să observăm cele două trăsături care îl fac, deodată, util şi indispensabil cercetării noastre: pe de-o parte, fiind statornic, el e recognoscibil ca atare în contexte diferite, putând sluji în deliniere, al doilea, statornicia trimite la caracteristica fundamentală şi indispensabilă mesianismului: decizia de a rămâne la obiectul ei, de a-i asigura, astfel, supravieţuirea.

Ce sentimente animă, incumbă, atunci, teoria „bolii mesianice"? O viaţă în amânare a poporului evreu, va opina Scholem. Pentru mesianismul modern iudeo-german formulăm aici cu titlu de ipoteze pe care nu le putem urmări în spaţiul acestei lucrări, ca atitudini emoţionale tipice (funcționând însă cum am arătat, incomparabil mai profund decât o simplă „coloratură" a textelor sau a acţiunilor şi deciziilor celor implicaţi) pot fi indicate cel puţin următoarele: (1) Caracteristică pare să fie reţinerea, refuzul motivat mesianic de a participa la realitatea practică, identificabilă în diferite grade şi în diferite forme. Sunt reprezentaţi aici, în diferite grade, Benjamin, Kafka, Adorno şi chiar Leo Lowenthal. (2) O altă atitudine care intervine, din punct de vedere psihologic aici ca fiind înrudită, este dezamăgirea faţă de real, care sileşte la repoziţionări teoretice, ideologice succesive (ca în cazurile indicate deja ale lui Lukacs sau Bloch). (3) Perechea acesteia ar putea fi imposibilitatea de a decide maniera investiţiei în real. (4) O formă aparte de *Trauer* este de regăsit şi aici. Melancolia benjaminiană, care capătă forma unei depresii profunde, tentată de suicid, rezultat dureros al oscilaţiei între credinţă şi speranţă, îi stă martor.

3.2. MESIANISM ŞI POLITIC (2): IDEEA MESIANICĂ ÎN IUDAISM ŞI LIMITELE ESCATOLOGIEI OCCIDENTALE

Time is just memory mixed with desire (Waits)

Aşa cum am indicat anterior, chestiunea mesianismului politic al lui Walter Benjamin, atât de stringentă în luptele pentru apropriere a puternicei sale influenţe intelectuale mai recente este de tratat în contextul mesianismului modern iudeo-german şi pe trei paliere: cel al ideii mesianice, ca fundal al discuţiei, cel al sistematizărilor teoretice ale mesianismului modern datorate gânditorului nostru şi, în al treilea rând, la nivel biografic şi, din nou, exegetic, la nivelul „pathologiei" mesianice a „stării de agregare om" care a fost Walter Benjamin. Ne propunem în continuare, aşadar, să dezvoltăm: 1. Ideea mesianică în iudaism şi transformările sale moderne, 2. Sistemele teoretice ale mesianismului benjaminian şi 3. (împreună cu 2) pathologia mesianică benjaminiană

Gershom Scholem: Ideea mesianică în iudaism

Importanţa contribuţiei lui Scholem la înţelegerea locului şi a funcţiei ideii mesianice în iudaism, şi pe scena istoriei ideilor nu poate fi supraestimată. Un text de dimensiuni relativ restrânse, prezentat în cadrul Cercului Eranos reprezintă chiar şi azi una dintre cele mai importante contribuţii la înţelegerea ideii mesianice, o referinţă de neocolit.[99] Tema acestui text, care îl face important pentru scopurile noastre, este, mai degrabă decât a prezenta devenirea ideii mesianice, epifenomenele sale exterioare, aceea de a descrie „diferitele perspective în care ea a produs efecte, după cristalizarea sa în iudaismul istoric" [100]. Cu alte cuvinte, ceea ce îşi propune textul este să vadă dincolo de întreaga gamă de fenomene care subîntind mesianismul din perioada rabinică dinamica internă a ideii mesianice.

Prezentarea lui Scholem debutează, în prima secţiune, prin statuarea unei diferenţe de gen între conceptele mântuirii din iudaism şi creştinism.

> „[I]udaismul, în toate formele şi structurările sale, a păstrat un concept al mântuirii care o înţelege ca pe un proces ce se petrece public, pe scena

[99] Gershom Scholem, „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum", în, vol. Judaica I, Judaica, Suhrkamp, 1959.
[100] *Ibidem*, p. 10.

> istoriei şi în mediul comunităţii, pe scurt, care se produce în lumea vizibilă şi care, fără o astfel de apariţie în sfera vizibilului nu poate fi gândită." [101]

Spre deosebire de această concepţie, Scholem creditează creştinismul cu

> „o poziţie care concepe salvarea ca pe un proces în domeniul spiritual, care se joacă în suflet, în lumea fiecărui individ, şi care cauzează o transformare secretă, care nu trebuie să aibă vreun corespondent în lumea externă."[102]

Este o separare care poate să pară artificială sau forţată; Scholem îşi circumscrie, însă, astfel, programatic, domeniul, din două puncte de vedere: istoric-fenomenal şi conceptual. Tăietura epistemică nu este menită să ducă la pierderea din vedere a fenomenului interiorizării ideii mesianice în iudaism, ci doar, ca să spunem aşa, să stipuleze o diferenţă de principiu între gândirea mesianică iudaică şi cea creştină, în cea dintâi presiunile în direcţiile interiorizării, respectiv a exteriorizării speranţei mesianice neducând la sacrificarea uneia celeilalte.

> „Problema interiorizării mântuirii rămâne o problemă şi acolo unde, spre deosebire de creştinism, nu servea postulării unei teze cum că în mântuire ar apărea ceva de felul unei pure interiorităţi, precum în creştinism. (…) Poziţia specifică a iudaismului în istoria religiilor e descrisă de faptul că acesta nu reţine nimic dintr-o astfel de interioritate chimic pură, ca să spunem aşa, a salvării. Şi nu spun: reţine puţin, ci: nu reţine nimic. O interioritate care nu se prezintă în exterior, care nu este legată până în ultimul detaliu [cu exterioritatea], nu are aici nici o valoare. Aventurarea spre centru era, simultan, o aventurare spre exterior, asta implică dialectica mesianismului iudaic. Repunerea tuturor lucrurilor în locul lor propriu, care e salvarea, produce tocmai totalitatea, care nu ştie nimic de o astfel de separare între interioritate şi exterioritate. Elementul utopic în mesianism priveşte această totalitate şi doar această totalitate. (…) [A]ceastă totalitate putea fi privită din perspectiva dublă a interiorului şi a exteriorului, precum în cabala lurianică, atâta timp cât era sigur că una nu cade pradă celeilalte."[103]

Odată ce statuează astfel interesele sale, autorul poate trece la descrierea scenei în cadrul căreia evoluează ideea mesianică în iudaism. Trei tipuri de forţe sunt active în iudaismul rabinic, în contextul decisiv al Exilului (*Galut*): conservatoare, restauratoare şi utopice. Forţele conservatoare sunt cele care contribuie decisiv la păstrarea religiozităţii şi la

[101] *Ibidem*, p. 7.
[102] *Ibidem*, pp. 7-8.
[103] „Jewish messianism and the idea of progress. Exile and redemption in the cabbala", *Commentary*, aprilie 1958, p. 37.

structurarea vieţii comunităţilor evreieşti. Cele restauratoare sunt orientate de un trecut idealizat al poporului, care ar trebui, într-o manieră sau alta, regăsit sau reconstruit. În fine, forţele utopice sunt „hrănite de o viziune a viitorului" care propune în mod constant ficţiuni politico-religioase pentru reînnoirea comunităţii. Problema mesianismului se dezvoltă şi evoluează în acest câmp de forţe, în care tendinţa conservatoare acţionează ca o frână, în vreme ce celelalte două tendinţe o alimentează. [104] Mesianismul iudaic este, aşadar, rezultatul unui echilibru dinamic între restaurare şi utopie, fenomenalizându-se istoric de fiecare dată ca o configuraţie particulară a acestui echilibru dintre restaurare şi utopie, cuprinse laolaltă în morfologia speranţei mesianice.[105] Dialectica restaurare-utopie este constitutivă tuturor structurărilor discursive şi practice ale mesianismului iudaic, chiar şi momentelor interiorizării acestuia care constituie una din componentele misticii iudaice[106], iar aceste structurări caută, de fiecare dată, să străpungă bariera de potenţial a conservativismului rabinic. Căci ideea mesianică nu este doar conţinut al credinţei, ci, mai întâi de toate, „o aşteptare vie, acută".[107]

Mesianismul iudaic evoluează, însă, în condiţiile unei limitări escatologice; mântuirea nu este rezultatul desfăşurării evenimentelor lumii acesteia, de unde imposibilitatea escatologică de a anticipa adventul mesianic – rezultat al transgresării dinspre transcendenţă a barierei dintre creator şi creatură[108]. De aici rezultă şi interdictul iudaic de a calcula Venirea, precum şi grija de a elimina orice legătură cauzale dintre aceasta şi lume, co-substanţială dimensiunii conservative a iudaismului rabinic. Imaginaţia mesianică, alimentată de profetism, are, astfel, rolul de a ocupa această limită şi de a tenta acest triplu interdict: gnoseologic, escatologic şi ontologic, din necesitatea morală de a face semnificativă apariţia aşteptată în istorie a transcendenţei, în care istoria însăşi este nimicită. Faptul că autoritatea ideii mesianice a scăpat mereu circumscrierilor sale doctrinare, stând, astfel, la dispoziţia speculaţiilor practice şi intelectuale, este o consecinţă a acestor limitări impuse de intersectarea forţelor active în iudaism care ofereau destule

[104] , „Ideea mesianică", p. 10.
[105] *Ibidem*, pp. 11-12.
[106] *Ibidem*, p. 13.
[107] *Ibidem*, p. 14.
[108] M. Idel *Fiul lui Dumnezeu şi mistica evreiască*, Polirom, Iaşi, 2010, pp. 13-20. prezintă acest paradox – care nu este, fără îndoială, propriu doar iudaismului – în contextul mai larg al opţiunilor transgresării barierei ontice. Opţiunea pentru această formă de teofanie care este mesianismul nu exclude, nici măcar în iudaism, dezvoltarea, unor concepţii de natură apoteotică, mai proprii, după toate probabilităţile, gândirii creştine. Vehiculul acestor transgresări este reprezentarea naturii lui Mesia şi a rolului acestuia. Rămânem însă, în cursul acestei expuneri, credincioşi intenţiei noastre de a insista cât mai puţin asupra escatologicilor religioase.

soluţii pentru un provizoriu meci nul. Latent sau acut, mesianismul a putut astfel să insufle viaţă nouă iudaismului, pornind tocmai de la această plasticitate.[109]

Două sunt elementele constructive ale ideii mesianice în iudaism: „natura catastrofală şi distructivă a mântuirii, pe de o parte, şi utopia cu privire la conţinutul mesianismului realizat, pe de alta. (…) Această teorie subliniază elementul revoluţionar, distrugător, în trecerea de la fiecare prezent istoric la viitorul mesianic."[110] Astfel, mesianismul iudaic este concomitent „teorie a catastrofei" şi imagine a stării lumii mântuite, un construct dialectic instabil, contradictoriu, dar care nu rezistă pierderii unuia sau altuia din polii săi. Catastrofismul, cu imaginarul său înspăimântător şi încărcat[111], este contrabalansat de imaginarea stării lumii mântuite, o utopie adesea compensatorie, chiar supracompensatorie.[112]

În ciuda faptului că lucrarea pentru grăbirea sfârșitului este explicit şi constant descurajată (sub presiunea conservativismului), iudaismul nu a dus niciodată lipsă de activism mesianic. Scholem identifică două motive pentru acutizarea speranţei mesianice. Primul dintre acestea este conştiinţa nu doar a iminenţei evenimentului salvării, ci chiar că sfârșitul a început deja, şi „nu lipseşte decât chemarea adunării (Sammlung) pentru ca [lumea] să se prăbuşească":

> „Poate că ar trebui subliniată mai clar întrebarea care separă spiritele aici. Ea sună: poate omul să-şi stăpânească viitorul? Iar răspunsul apocalipticismului era: nu. Însă în această proiectare a ceea ce este mai bun în om asupra viitorului său, aşa cum o prezenta cu atâta forţa tocmai mesianismul iudaic în elementele sale utopice, sălăşluieşte seducţia acţiunii, chemarea la a duce la îndeplinire. Şi nu este nici surprinzător că, dincolo de respingerile şi rezervele teologilor, conştiinţa istorică şi legenda mitică au păstrat amintirea încercărilor hazardate ale lui Bar Kochba sau Sabbatai Zwi, care făcuseră istorie în istoria iudaismului. În legenda lui Rabbi Josef de la Reyna, care s-a bucurat mult timp de popularitate, bunăoară, seducţia spre acţiune mesianică a unui individ, care trebuie să eşueze pentru că nimeni nu este pe măsura acestei acţiuni este zugrăvită în descrierea faptelor unui mare învăţat israelit şi duse la extrem. Căci aici mântuirea este

[109] , „Ideea mesianică", p. 46.
[110] *Ibidem*, pp. 19-20.
[111] Teoriile apocaliptice sunt în general bine-cunoscute, şi nu necesită reluare. Subliniere necesită, aşa cum am arătat, inseparabilitatea elementelor catastrofic şi restaurativ-utopic în doctrinele mesianice iudaice.
[112] Interpretarea acestei tensiuni capătă o formă stabilă în diferenţierea, în temporalitatea proprie salvării, a epocii lui Mesia (catastrofa) de cea a salvării (încorporând o versiune proiectivă sau restaurativă a naraţiunii utopice), prezentă în doctrina „dedublării" figurii Salvatorului (ben Josef şi ben David) , „Ideea mesianică", pp. 28-31, 38-39..

> concentrată doar în străpungerea unui ultim obstacol, care trebuie îndepărtat prin magie, şi, chiar de aceea, este sortit eşecului.(…) De astfel de Josefi de la Reyna, realitatea evreiască nu a dus, în realitate, niciodată, lipsă, fie că au rămas anonimi, ascunşi în vreun colţ al exilului, fie că au (…) sărit pe scena istoriei lumii." [113]

Al doilea motiv este reprezentat de hotărârea motivată experienţial şi psihologic de „lua în serios mesianismul", adică dorinţa de a-l vedea, de a-l experienţia aşa cum a fost promis, la prima mână. Scholem îşi demonstrează, cu această ocazie, odată în plus, profunzimea. Porneşte de la o observaţie aparent banală, aceea că nu este suficientă, în cazul mesianismului, simpla înscriere a sa la nivelul credinţei. Fără a discuta resorturile psihologice ale acestui fenomen, ale cărui consecinţe sunt speculate aici, indică un acelaşi conflict în interiorul oricărei tradiţii mesianice (creştină sau iudaică), pornind de la distanţa imensă dintre litera prorocirii şi realitatea practică, care ia forma unei dezamăgiri în legătură cu realul şi o nerăbdare generată şi întreţinută de raportul imaginar, cultic, cu adventul mesianic.

> „Acest activism mesianic stă, de fapt, pe acea uimitoare linie dublă a influenţelor reciproce dintre iudaism şi creştinism, care merge mână în mână cu tendinţele de dezvoltare internă ale ambelor religii. Mesianismul politic sau chiliastic al importantelor mişcări religioase dinlăuntrul creştinismului apare adesea ca o oglindire a unui mesianism, de fapt, iudaic. Este cunoscut cu câtă vigoare au fost denunţate asemenea tendinţe de către adversarii lor ortodocşi din catolicism şi protestantism deopotrivă ca fiind erezii iudaizante, şi, fără îndoială, din punct de vedere pur fenomenologic, ceva din aceste acuze este adevărat, chiar dacă în realitatea istorică aceste tendinţe proveneau în acelaşi timp spontan din încercările de a lua în serios mesianismul, dintr-un sentiment de nemulţumire faţă de un imperiu al Domnului care nu trebuia să fie între noi, ci în noi. Cu cât mai limpede apărea mesianismul creştin (...) ca „această minunată conştiinţă a purei interiorităţi", cu atât mai puternic trebuie să se fi găsit mai aproape de viziunea iudaică nemulţumirea faţă de acesta."[114]

Chiar în condiţiile cenzurii rabinice, aşadar, şi tocmai respingând venirea lui Mesia ca pur construct şi proiect de gândire – fie el şi decisiv pentru viaţa spirituală -, în condiţii, ca să spunem aşa, de austeritate filosofică şi doctrinară, iudaismul (ca, de altfel, şi creştinismul) cunoaşte numeroase resurgenţe ale „apocalipticismului popular":

[113] , „Jewish messianism and the idea of progress. Exile and redemption in the cabbala", pp. 33-35.
[114] , „Ideea mesianică", pp. 35-36.

> „Opoziţia dintre autoritatea rabinică esenţialmente conservativă şi cea mesianică, niciodată complet definită, care trebuia mereu reconfigurată din dimensiuni utopice cu totul noi, putea să rămână fără forţă reală, ba chiar putea să fie întreprinsă promovarea unei oarecare armonii dintre aceste autorităţi, câtă vreme mesianismul apărea doar ca speranţă abstractă, ca un element prezent într-un pur viitor, care nu avea nici o semnificaţie vie pentru viaţa evreilor. În fiecare izbucnire (…) a acestei speranţe, însă, adică în fiecare moment istoric în care ideea mesianică apărea ca forţă nemijlocită în conştiinţă, devenea imediat perceptibilă această tensiune care se află între aceste două forme de autoritate religioasă. În pura gândire acestea pot să fie reunite, sau măcar păstrate una lângă cealaltă, însă nu în punerea lor în practică.” [115]

Configurarea specifică a utopismului acestora era anarhismul. Anarhia poartă aici un sens precis, care depinde de contextul Exilului şi de locul central al Legii în iudaism. Lumea, natura, se confundă cu Legea, Legea e cea care are, temporar, toate prerogativele ordinii universale. Astfel, sfârșitul lumii trebuie să însemne, conform acestui raţionament, sfârșitul Legii. Întrucât, însă, Legea este orizontul oricărei ontologii reale sau posibile, mesianismul nu poate să funcţioneze decât ca împlinire a Legii. Această suprapunere paradoxală a zonelor de autoritate este luată din capul locului în considerare ca esenţială când, în încercarea de a o lămuri, se recurge la dedublarea figurii mesianice. Aceasta nu este singura soluţie posibilă, şi evident, nici singura propusă în mesianismul iudaic. Relaţia dintre lume/Lege şi Mesia/lumea salvată în tensiunea ei se află conservată dialectic în formula paradoxală a sabatianismului: *mizwa ha-ba'a ha'avera*: împlinirea unei porunci prin însăşi încălcarea ei [116]. Această formulă comprimă în mod simptomatic ceea ce constituie caracteristica *esenţială* a mesianismului: rezistenţa la dizolvarea complexului său problematic, cu preţul asumării paradoxelor sau a contradicţiilor care apar din intersectarea practică a axelor de evoluţie în configurările concrete, ideatice sau practice, ale mesianismului iudaic.

[115] *Ibidem*, p. 46.

[116] Este meritul aproape exclusiv l lui Scholem de a fi expus acest principiu de construcţie al comunităţilor mesianice iudaice sabatiene şi frankiste (Gershom Scholem, *Erlösung durch Sünde*, Judaica V, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992..

Utopismul practic care porneşte din aceste soluţii capătă forma antinomismului, care informează atât viaţa comunităţilor mesianice structurate în jurul acelor Mesia apostatici (Sabbatai Zwi şi, mai apoi, Jacob Frank), cât şi gândirea mistică iudaică.[117]

Spre deosebire de activismul mesianic, dezvoltările raţionaliste medievale ale ideii mesianice din iudaism (care câștigă importanţă începând cu secolul al XIII-lea) se situează, deloc surprinzător, pe aliniamentul restaurativ, şi sunt orientate de intenţia de a minimaliza influenţa utopicului. Atât restaurativul cât şi utopicul sunt puternic reinterpretate în contextul intelectualismului vremii, depinzând ambele în aceeaşi măsură de postularea vieţii contemplative (de cunoaştere, cum am spune noi astăzi) ca fiind cel mai mare bun. Cunoaşterea implică, astfel, întoarcerea, cu noile mijloace, filosofice, la Lege, iar elementul utopic este conservat în forma cunoaşterii universale a lui Dzeu (*universale Gotteserkenntnis*). Pentru a îngroşa tuşele, putem spune că, în scolastică, apariţia conţinutului doctrinar privind adventul mesianic (atât de târziu, totuşi, în istoria multimilenară a iudaismului, după cum observă şi Scholem) este rezultatul unei pledoarii *pro domo* în favoarea acestei *vita contemplativa*, al cărei scop şi ale cărei mijloace îşi găseau susţinere şi în interiorul unei lumi nemântuite. Dimensiunea restaurativă găseşte, în mod surprinzător, un aliat în forţa conservativă a iudaismului rabinic, cu care se întâlnește pe vechiul tărâm al Torei pentru a-l îmbogăţi încă o dată. Maimonide e cel care, în aceeaşi mişcare, descrie doctrinar şi confirmă rolul mesianismului şi, în acelaşi timp, dă forţă dimensiunii conservative a iudaismului împotriva utopismului. Aşa cum arată Scholem,

> „Timpul mesianic aduce, negativ, eliberarea lui Israel de robia contemporană şi, drept conţinut pozitiv, libertatea pentru cunoaşterea lui Dumnezeu. Pentru aceasta, însă, nu trebuie să cadă nici legea ordinii morale (*sittliche Ordnung*), revelarea Torei, şi nici legea ordinii naturale. Nici creaţia, nici revelaţia nu suferă vreo modificare. Obligativitatea legii nu încetează, iar supunerea naturii faţă de lege nu lasă loc nici unei minuni. Nu intervenţia în cer şi pe pământ constituie pentru el [Maimonide] criteriul legitimităţii lui Mesia şi misiunea sa, ci el cunoaşte doar un singur criteriu: dacă, în întreprinderea sa, are succes. [118]

[117] Desigur, apariţia acestor fenomene religioase aparte nu este condiţionată exclusiv de contextul iudaic, motiv în plus pentru a accepta pertinenţa analizei fenomenologice scholemiene cu privire la dinamica interioritate-exterioritate care subîntinde dezvoltarea ideii mesianice în cadrul comunităţilor religioase. A se vedea, de pildă, fenomene similare cu „salvarea prin păcat” descrise, între alţii, de Michel de Certeau *Fabula mistică*, Polirom, Iaşi, 1996..

[118] , „Ideea mesianică”, p. 62.

Această formulare a criteriului de recognoscibilitate a adevăratului Mesia, adică eficacitatea sa intraistorică, atinge un punct important, anume cel al relaţiei dintre exegeza biblică şi speranţa mesianică. Hermeneutica era cea care slujea, în acelaşi timp, alimentării şi, dimpotrivă, înăbuşirii expectanţelor mesianice. Verificabilitatea adventului mesianic nu prin confruntarea cu profeţia cât cu realitatea istorică este cea care, acum în mod coerent, este pusă la temelia mesianismului. Nu că ar fi lipsit înainte; însăşi participarea comunitară, recunoaşterea lui Mesia ca Mesia este un criteriu al eficacităţii şi, deci, al autenticităţii pretenţiei mesianice, chiar şi în condiţiile în care, pe bună dreptate, cei care resping această pretenţie au dreptul să acuze o extindere nepermisă. Criteriul realului este comensurabil doar credinţei mesianice, şi, astfel, la rigoare, cum o spune şi Scholem, eficacitatea istorică trebuie să fie absolută. Evident, nici una din figurile mesianice nu a reuşit să răspundă complet acestei exigenţe, navigând în zona unei validări interpretative şi comunitare, adică limitate.

În aceasta constă sensul afirmaţiei că moartea tuturor Mesia ai evreilor nu a făcut şi nu a putut face să dispară credinţa în Mesia. Sau, într-o formulare poate puţin cam crudă şi cinică a aceluiaşi articol de credinţă maimonidean: „Credinţă iudaică obligatorie este venirea lui, sau, mai precis, aşteptarea venirii sale, iar nu venirea, sa, „adventul" său." [119] Această observaţie cu privire la credinţa imposibil de saturat în venirea lui Mesia îl face pe Scholem să-şi încheie prezentarea cu acea faimoasă referire la preţul plătit de poporul evreu pentru credinţa mesianică. Acest dar făcut lumii[120], mesianismul, a cerut un preţ greu, pe care evreimea l-a plătit din substanţa sa, fiind obligată să trăiască în marginea istoriei, căreia nu i-a putut concede decât demnitatea ontologică, precară, a venirii lui Mesia, scena pe care fiecare speranţă investită era, parcă, sortită să producă şi mai multă deznădejde. Fragmentul merită reprodus aici în totalitate, pentru că el reprezintă o expresie a ceea ce numeam „pathologie mesianică":

> Forţei ideii mesianice îi corespunde nesfârşita slăbiciune a istoriei evreieşti, care nu era, în exil, pregătită să intervină la nivel istoric. ea are slăbiciunea unui deocamdată, a provizoriului patent. Căci ideea mesianică nu este doar consolare şi speranţă. În fiecare încercare de împlinire a sa izbucnesc străfundurile care duc *ad absurdum* fiecare figură a sa. A trăi în speranţă este ceva măreţ, dar este şi ceva profund ireal. Obliterează greutatea proprie

[119] Steven Schwarzschild, „On Jewish Eschatology", în *Der Geschichtsbegriff: Eine teologische Erfindung?*, Religion in der Moderne 17, Echter Verlag, Würzburg, 2007, p. 13.

[120] Să amintim, în trecere, cuvântul de spirit cu privire la acest dar al mesianismului formulat de Michael Shafir: care, în stilul tipic al gândirii iudaice numea acest dar "cel mai primejdios".

a persoanei, pe care nu o poate împlini niciodată, căci neîmplinitul vizează valoarea sa centrală. De aceea, ideea mesianică a silit, în iudaism, la o *viaţă în amânare*, în care nimic nu poate fi făcut şi realizat în mod definitiv. Ideea mesianică – se poate spune – este adevărata idee anti-existenţialistă. Nu există, în sens precis, acel concret care să poată fi împlinit de fiinţele nemântuite. Aceasta dă măreţie mesianismului, dar şi slăbiciunea sa constitutivă. Aşa-numita „existenţă" iudaică are drept propriu caracterul tensionat, niciodată descărcat cu adevărat, niciodată dezamorsat, care, acolo unde se descarcă în istoria noastră, e condamnat, sau, se poate spune, demascat, (…) ca pseudo-mesianism. Peisajul (…) arzător al mântuirii a concentrat ca un punct focal privirea istorică a iudaismului. Nu-i de mirare că disponibilitatea faţă de angajamentul irevocabil în concret, imediat şi dezesperat, născută din oroare şi pierzanie, descoperită în istoria iudaică abia în generaţia noastră, cu apariţia întoarcerii utopice în Sion, este însoţită de tonuri mesianice, fără să i se poată circumscrie – fiind prinsă în istoria însăşi şi nu într-o metaistorie."[121]

Preţul mesianismului. Internalizarea principiului mesianic, zorii modernităţii şi escatologia occidentală

Jacob Taubes a devenit o referinţă în filosofia continentală abia recent, în ultimele decenii. Notorietatea-i a depins în bună măsură de capacitatea sa personală şi intelectuală de a sluji drept punte de legătură între personalităţi intelectuale şi poziţii filosofice ce păreau ireconciliabile sau contradictorii. Nu mai puţin de faptul că a demonstrat mult curaj în formularea unor ipoteze şi interpretări aflate în vecinătatea „aventurii" şi care, uneori, contraveneau interpretărilor academice recepte. Acelaşi angajament spiritual ca cel dovedit în reconsiderarea, de pildă, a problemei teologiei politice, îl aduce şi la chestionarea poziţiei scholemiene în privinţa ideii mesianice.

Punctul de vedere al lui Taubes este cuprins în două eseuri, „Reconsiderând tezele despre mesianism ale lui Scholem"[122] şi „Mesianismul şi preţul său"[123]. În fapt, este vorba de două versiuni ale aceluiaşi text, primul amintit fiind versiunea finală, adăugită, destinată publicării, în ciuda datării, probabil eronate, a editorilor germani.

Taubes deschide reconsiderarea tezelor scholemiene asupra mesianismului prin indicarea unui paradox metodologic în care se găseşte savantul Scholem. El constă într-o „tensiune

[121] , „Ideea mesianică", pp. 73-74.
[122] J. Taubes, „Scholem's theses on Messianism reconsidered", *Social Science Information*, vol. 21, 1 iulie 1982.
[123] Jacob Taubes, *Vom Kult zur Kultur*.

între inspiraţia romantică şi metodele criticismului istoric care sunt caracteristice operei sale de la început până la sfârşit” [124]. Această evaluare are ca punct de sprijin chiar mărturisirile lui Scholem, mai precis o *Kurzvita* intelectuală sui-generis cuprinsă într-o scrisoare către S. Schocken, datată 1937, care prezintă resorturile interioare ale alegerii conştiente a unui traseu intelectual. Din acest document pare să rezulte că principala inspiraţie care îl duce pe Scholem spre studiul cabalei este „filosofia romantică târzie a lui Baader şi Molitor, cercul münchenez de romantism filosofic în care va veni şi Schelling în ultimii săi ani înainte să plece la Berlin să-şi ţină prelegerile sibilinice de filosofie a mitologiei şi de filosofie a revelaţiei” [125], cea care, dacă n-ar fi fost supusă asprei discipline a criticismului istoric, l-ar fi făcut, mai degrabă, să caute să devină cabalist decât să aştepte moartea spirituală de la catedră.

În secţiunea următoare, după ce atrage, la rândul său, atenţia asupra contribuţiei şi a influenţei enorme exercitate de Scholem în configurarea ideii mesianice, Taubes obiectează asupra unui din cele mai importante decizii a acestuia, şi anume distincţia ferm trasată între mesianismul iudaic şi cel creştin. În ochii săi, această distincţie nu este derivată din analiza istorică, ci, mai degrabă, un „reziduu al controversei clasice iudeo-creştine din evul mediu” [126]. Argumentul forte al poziţiei sale constă în reconsiderarea rolului principiului verificării eficacităţii lui Mesia. Pentru o comunitate mesianică, „când profeţia nu se împlineşte”, fuga de real, refugierea în interioritate reprezintă o soluţie de supravieţuire a experienţei mesianice care se activează, psihologic, automat. Concepţie a salvării ca eveniment în domeniul spiritual, „interiorizarea nu este o linie de divizare între „iudaism” şi „creştinism”; ea semnifică o criză în sânul escatologiei iudaice însăşi – în creştinismul paulinic precum în mişcarea sabatiană (…) Cum altfel poate fi definită salvarea după ce Mesia a dat greş în salvarea lumii exterioare altfel decât prin întoarcerea spre interior?” [127]. Eficacitatea lui Mesia nu este, aşadar, o probă la care trebuie să se supună în faţa comunităţii şi a lumii întregi pentru a se confirma ca atare, ci este, pornind de la evidenţa tocmai a ineficacităţii, a eşecului pretenţiei mesianice, mobilul unei transformări corespunzătoare logicii interne a mesianismului. Ceea ce caută să arate, astfel, Taubes este că principiul eficacităţii este doar o primă versiune, cea mai primitivă, a verificării pretenţiei mesianice. Supravieţuirea ideii mesianice este posibilă doar odată cu

[124] J. Taubes, „Scholem’s theses on Messianism reconsidered”, p. 668.
[125] *Ibidem*.
[126] *Ibidem*, p. 669.
[127] *Ibidem*, p. 670.

întoarcerea spre o interioritate care nu este una vidă, abstractă, ci stă într-o tensiune permanentă cu realitatea externă. În vreme ce, în iudaismul rabinic, comunităţile de credincioşi au dispărut fără urme odată cu Mesias ai lor, această „soluţie de fugă" devine, ca să spunem aşa, destinul ideii mesianice.

Taubes îşi fundamentează poziţia împrumutând din argumentele lui Scholem, pe care le foloseşte pentru a indica omologia structurală dintre creştinismul paulinic (aria sa de competenţă) şi sabatianism (unul din obiectele predilecte ale lui Scholem). Întoarcerea spre interior a experienţei mesianice are un caracter antinomic, corespunzând, astfel, chiar expunerii lui Scholem a dialecticii ideii mesianice, susţine Taubes, şubrezind, astfel, demarcarea dintre mesianismul iudaic şi cel creştin. Contrazicând poziţia lui Scholem, Taubes susţine că: „strategia lui Pavel privind abrogarea Legii nu era dictată de raţiuni pragmatice, o cedare în faţa unui impuls dinspre exterior", ci urmează în mod strict din „logica imanentă" după acceptarea unui Mesia crucificat în conformitate cu Legea. *Tant pis* pentru Lege, argumentează Pavel; şi astfel este nevoit să-şi dezvolte teologia mesianică într-o manieră „completamente antinomică", culminând în afirmaţia că Mesia crucificat este „sfârșitul Legii" (Romani, 10,4)." [128]

Doctrina paulinică, crede Taubes, dezvoltată într-o perioadă când termenul „creştin" încă nu exista, este, prin întoarcerea spre interior a experienţei mesianice dezamăgite de eşecul manifestării eficace pe scena istoriei, scena primordială a conştiinţei: o conştiinţă rezultată dintr-o profundă criză *iudaică*, căreia nu i se poate răspunde decât, aşa cum face Pavel, prin impunerea unei distincţii între cei care sunt evrei pe dinafară şi cei care sunt pe dinăuntru. Escatologia pusă în criză devine o criză de conştiinţă, şi, astfel, în mod paradoxal, conştiinţa însăşi e o „invenţie iudaică" – chiar dacă nu în sensul pervers al interpretării acestei afirmaţii de către nazism [129].

Taubes merge încă mai departe, afirmând că, pornind tocmai de la baza documentară la crearea căreia contribuie într-un mod atât de important Scholem, putem infera că logicii proprii a mesianismului îi aparţin şi fenomene străine spiritualităţii iudaice, precum încarnarea sau divinizarea lui Mesia.

[128] *Ibidem*.
[129] *Ibidem*.

Resursele argumentative pe care le găseşte Taubes, pornind de la relaţiile logice dintre creştinism şi sabatianism, în favoarea unei reconsiderări a ideii mesianice nu se opresc aici. Taubes adaugă un panaş istorico-filosofic hegelian:

> „Hegel făcea odată observaţia că un eveniment devine istoriceşte valid când se repetă. Marx adaugă o remarcă criptică acestei afirmaţii: prima oară când se produce, evenimentul este o tragedie, a doua oară, o comedie sau o parodie sângeroasă. Atât cât pot să-mi dau seama, ideea mesianică şi-a străbătut întregul parcurs din istoria iudaismului în doar două mişcări mesianice: în creştinismul primitiv şi în mişcarea sabatiană din secolul al XVII-lea. (…) Singurele mişcări care au fost capabile să continue sunt cele în care viaţa lui Mesia este interpretată, în care afrontul adus expectanţei mesianice normale – moarte sau apostazie – este „interpretat" pentru comunitatea „credincioşilor". Interpretarea e cea care face muzica mesianică. Mesia e doar tema unei simfonii scrise de spirite îndrăzneţe."[130]

Punctul următor în dispută e reprezentat de aportul sabatianismului la Aufklärung. Din perspectiva lui Taubes, luminile nu sunt judecate cu dreaptă măsură în momentul în care cabala lurianică şi rămăşiţele sabatianismului sunt considerate a fi contribuit însemnat la constituirea sa. Acestea din urmă reprezintă încă „răspunsuri mitice" la criza de proporţii care afectează Exilul în perioada maranos (adică în perioada persecuţiilor şi a exilului din Spania, de la sfârșitul secolului al XV-lea), şi, astfel, din contră, incompatibile cu radicalismul raţionalismului. Naşterea subiectului modern vine împreună cu critica religiei, şi, chiar dacă Abraham Cardoso (profetul sabatian) şi Spinoza sunt mai mult decât contemporani cronologic, ar fi greşit să interpretăm drept catalizator ceea ce a funcţionat mai degrabă ca o frână. [131].

Nimic surprinzător, după cele expuse, că Taubes are o cu totul altă versiune a „argumentului psiho-economic" al preţului mesianismului. Spre deosebire de Scholem, în viaţa în amânare a poporului evreu din exil el vede hegemonia rabinică, şi nu legământul credinţei mesianice. Descinderile în istorie nu au lipsit, atâta doar că ele nu au fost nimic altceva decât salturi în „căruţele mesianice, religioase ori seculare", în care cei care „şi-au asumat riscul mesianic s-au transformat în cenuşă" [132]

Cu condiţia acceptării internalizării ca „o consecinţă legitimă în cariera ideii mesianice însăşi" (am putea adăuga: ca *singura consecinţă*), putem plăti cu uşurinţă preţul *renunţării*

[130] *Ibidem*, pp. 671-672.
[131] *Ibidem*, pp. 672-673.
[132] *Ibidem*, p. 674.

la mesianismul manifest *in seculum*, cu tot cortegiul său de fantasme, atrocităţi şi dezamăgiri. Tocmai pentru că preţul plătit pentru intrarea în istorie prin mesianismul iudaic este atât de mare, Taubes nu lasă nici un dubiu în ceea ce priveşte opţiunea sa în favoarea acceptării principiului interiorizării:

> „Dacă ideea mesianică în iudaism nu este interiorizată, ea poate transforma „peisajul salvării" într-o apocalipsă. Pentru a intra irevocabil în istorie este imperativ să devii conştient de iluzia că salvarea se produce pe scena istoriei. Căci fiecare încercare de a aduce salvarea pe scena istoriei fără o transfigurare a ideii mesianice duce direct în abis."[133]

O reevaluare a disputei Taubes - Scholem

Disputa cu privire la „preţul mesianismului" şi internalizarea principiului mesianic în iudaism dintre Gershom Scholem şi Jacob Taubes se dovedeşte a fi foarte utilă pentru dezvoltarea cercetării noastre. Ea arată, dincolo de conflictul personal[134], că între cei doi autori există o diferenţă ireductibilă la nivelul celor mai profunde convingeri. Aceste convingeri profunde îl fac pe Scholem să insiste asupra dimensiunii iudaice indelebile a venirii lui Mesia ca eveniment public, şi să califice, astfel, mesianismului iudaic ca fiind o teorie a apocalipsei. Tot aceste convingeri de nestrămutat îl fac pe Scholem să insiste asupra dimensiunii comunitare, publice a adventului mesianic în iudaism şi să considere internalizarea principiului salvării mai degrabă specifică creştinismului. Am putea afirma, asumându-ne destul de puţine riscuri, că, prin indicarea acestui punct de trecere între mesianismul creştin şi cel iudaic, Scholem atestă clar adeziunea sa la generaţia mesianismului iudeo-german interbelic.

Sublinierea, de către Taubes, într-o manieră destul de maliţioasă, a unei contradicţii între *impetus*-ul romantic şi metoda cercetării istoriei religiilor a lui Scholem cade, astfel, în gol; ceea ce acesta indica drept paradox este legea de compoziţie a tuturor membrilor

---

[133] *Ibidem*.

[134] Întrucât Taubes însuşi proceda adesea la anecdotică ca parte a retoricii sale argumentative (de multe ori cu mare forţă), nu vedem de ce n-am aminti aici, fie şi pe scurt, faptul că buna relaţie dintre profesorul Scholem şi tânărul cercetător pe care îl ia sub ocrotirea sa se încheie brusc în octombrie 1951, cel dintâi reacţionând la o „trădare" şi „înşelare a încrederii" din partea nedelicatului său pupil şi confident. Nici 25 de ani mai târziu, informat de către Taubes în legătură cu proiectul său de a deschide chestiunea preţului mesianismului (la care, din câte se pare, îl invită chiar să participe), Scholem nu-şi modifică poziţia de a respinge orice fel de contact, personal sau intelectual, cu J. Taubes A se vedea corespondenţa dintre cei doi editată de Elletra Stimilli J. Taubes, *Der Preis des Messianismus: Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, ediţie de E. Stimilli, Königshausen & Neumann, 2006., precum şi referinţele biografice „ad personam" ale B. Babich, „Ad Jacob Taubes", *New Nietzsche Studies: Nietzsche and the Jews*, vol. 7, nr. 3-4, 2007..

inteligheņției iudeo-germane mesianice din prima parte a secolului trecut. Ar mai fi de adăugat aici că Taubes are o interpretare greu creditabilă nu doar a pasajului probant în cauză, ci a persoanei lui Scholem însuşi. Este greu de înţeles utilizarea unei sigure surse pentru crearea unui portret, când existau, la momentul în care îşi redacta lucrarea, destule altele, inclusiv ediţia revăzută şi adăugită a amintirilor din tinereţe ale lui Scholem[135].

Într-adevăr, privită din perspectiva mai bogată în detalii a corespondenţei şi a memoriilor, ipoteza lui Taubes nu mai pare atât de convingătoare.[136] O interpretare mai acurată a fragmentului citat in extenso de Taubes indică, ce-i drept, o confruntare, dar nu este una internă, ci de una cu mediul cultural şi cu ceea ce trecea drept autoritate la acel moment. Este vorba de confruntarea cu Hermann Cohen, pe scurt, despre o confruntare cu epistemologia de provenienţă iluministă, reprezentată aici de o figură aparte, de mare prestigiu şi influenţă, cu o gândire subtilă, deloc lipsită de înţelegere faţă de problemele epocii intelectuale în care trăia. Hermann Cohen, un gânditor poate pe nedrept uitat azi, era „o figură cu adevărat biblică, chiar şi adversarilor săi". Walter Benjamin şi Scholem îi lecturează şi îi discută împreună lucrările, Cohen fiind, de altfel, primul filosof modern al cărui sistem filosofic Scholem încearcă „să-l citească în profunzime", şi asupra activităţilor pedagogice ale căruia tânărul Gerhard se informa permanent[137]. Destui comentatori[138] atestă şi documentează importanţa lui Cohen, şi a framework-ului filosofic neokantian pentru dezvoltarea proiectelor de gândire ale lui Walter Benjamin, Franz Rosenzweig, Ernst Bloch[139], ş.a.[140] – fie şi doar ca autoritate respectată de care era însă nevoie cât mai rapid să

[135] Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderrinerungen. Erweiterte Fassung*.

[136] E cunoscut, de pildă, episodul de la începutul anilor 20 al intersectării lui Scholem cu „secta" lui Oskar Goldberg (pp. 162, 182-186) şi reacţiile acestuia la astfel de proiecte.

[137] Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderrinerungen. Erweiterte Fassung*, p. 73 sq.

[138] P.R. Mendes-Flohr, „"To Brush History Against the Grain": The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 51, nr. 4, 1983; Anson Rabinbach, „Between Enlightenment and Apocalypse"; Astrid Deuber-Mankowski, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen : jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Vorwerk 8, Berlin, 2000, http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/volltexte/2009/113951/; Michael Lowy, „Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)"; Michel Löwy, „Messianism in the Early Work of Gershom Scholem", *New German Critique*, nr. 83, 2001.

[139] Influenţa lui Cohen vine din preluarea în discursul filosofic a categoriei mesianicului în elaborarea unei "epistemologii a viitorului". Astfel, aşa cum încercăm să arătăm aici, el este un *Geheimrat* nu doar al lui Bloch, ci al întregii generaţii iudeo-germane care îi urmează. Vezi Paul Mendes-Flohr, „«The Stronger and the Better Jews»", p. 162.

[140] Printre aceşti "ceilalţi" merită amintit Leo Strauss, pentru cel puţin două motive. Primul e acela că Strauss joacă un rol important în aducerea în atenţia publicului american a lucrărilor acestui corifeu al neokantianismului. Al doilea, datorită faptului că Leo Strauss reprezintă, din punct de vedere intelectual şi biografic, un caz aparte de radicalism filosofic.

îţi distanţezi propria poziţie[141]. Putem de aceea să afirmăm fără teama de a greşi că, similar colegilor săi de generaţie, reacţia lui Scholem la cultura filosofică dominantă a timpului său e cea care dă tonul, iar ipoteza importului din romantism cade, astfel, din nou, sub briciul ockhamian.

Cohen reprezintă, în acest context, ultima ocurenţă contemporană noii gândiri a generaţiei iudeo-germane de la începutul secolului al XX-lea care păstrează credo-ul iluminist, progresist al veacului precedent, şi care aderă la valorile asimilării. Prezentarea formelor şi a vocabularului specific asimilării în cultura şi civilizaţia germană a iudaismului nu face obiectul lucrării noastre; subliniem, însă, alături de alţi comentatori, că faţă de acest curent extrem de puternic în secolul al XIX-lea, cu prelungiri, de fapt, şi în cel de-al XX-lea, se direcţionează cele mai puternice atacuri ale noii generaţii iudeo-germane. Iată, de pildă, evaluarea cercetărilor anterioare ale mesianismului iudaic pe care o face Scholem însuşi:

> „Secolul al XIX-lea, şi iudaismul secolului al XIX-lea, au lăsat moştenire spiritului modern un complex ideatic privind mesianismul care a condus la distorsiuni şi falsificări de care nu este deloc uşor să ne eliberăm. Am fost învăţaţi că ideea mesianică este parte componentă a ideii progresului umanităţii în univers, că salvarea este obţinută prin progres continuu şi nemijlocit (*unassisted*) al omului, conducând la eliberarea ultimă a tot ce e bun şi nobil în el. Aceste este, în esenţă, idealul mesianic obţinut prin dominaţia combinată a liberalismului religios şi politic – rezultatul unei încercări de a adapta concepţiile mesianice ale profeţilor şi a tradiţiei religioase iudaice la idealurile revoluţiei franceze. În tradiţie, însă, idealul mesianic nu era atât de vesel; venirea lui Mesia trebuia să zguduie temeliile lumii (…) salvarea poate urma doar unei perturbări revoluţionare

[141] Un caz aparte îl reprezintă articolul dedicat de Löwy mesianismului tânărului Scholem (i.e.: înainte de emigrarea sa în Eretz Israel) Michel Löwy, „Messianism in the Early Work of Gershom Scholem", *New German Critique*, nr. 83, 2001.. Löwy rămâne credincios şi aici opţiunii sale interpretative fundamentale, că mesianismul iudeo-german modern are drept sursă majoră romantismul german, şi menţine această poziţie în pofida numeroaselor indicii textuale şi biografice pe care el însuşi le expune. Scholem însuşi reflectează asupra influenţei romantismului asupra concepţiei sale asupra iudaismului, combătând-o, de exemplu, în două pasaje succesive din cele 95 de teze ale sale asupra iudaismului şi sionismului din 1916, pe care le reluăm aici conform indicaţiilor lui Löwy (p.184): „41: Romantismul german reprezintă o transgresare nepermisă. 42. Romantismul este singura mişcare spirituală istorică ce a limitat iudaismul. Faptul că nu este conştientă de acest lucru o face demonică". Mai mult decât atât, Löwy atestă că, într-o convorbire, Scholem i-a confirmat interesul său pentru romantism „interzicând explicit orice interpretare a operei sale care ar pune accentul pe sursele germane în loc de cele evreieşti-iudaice." (p.178 nota 2). Pare aşadar că această interpretare, pe care Taubes o preia în interes propriu din lucrarea lui David Biale (citată atât de el cât şi de Löwy), conform căreia un soi de romantism informează în profunzime atât filosofia cât şi istoriografia lui Scholem, nu are suport. În ceea ce-l priveşte pe Taubes, aşa cum am arătat, această interpretare este interesată, avându-şi locul în cadrul polemicii sale, în vreme ce Löwy se străduieşte, cu un succes relativ, să facă să fuzioneze romantismul cu interesul pentru surse mistice iudaice pentru a da naştere, atât la Scholem cât şi la alţii, la specificitatea mesianismului modern iudeo-german.

> universale, unor dezastre fără precedent, în care istoria va fi dislocată şi distrusă. Concepţia secolului al XIX-lea este oarbă acestui aspect catastrofic. Pare doar să progreseze în direcţia perfectării infinite."[142]

Ar fi vorba, astfel, de o formă de neutralizare a mesianismului, prin acomodarea acestuia la cultura dominantă. Dar nu doar destinul unei idei e preocuparea lui Scholem, ci şi efectele sale în structura psihologică a comunităţilor evreieşti. Într-o lucrare dedicată „psihologiei sociale a evreilor din Germania", Scholem indică ideea mesianică ca făcând parte, în anii 1900-1930, din elementele constitutive ale psihologiei evreilor germani (o comunitate puternic asimilată, de altfel). Şi tocmai această versiune neutralizată a mesianismului este cea mai prezentă.[143] Ea contribuie, am putea spune, alături de ideea unei misiuni a poporului evreu[144] şi de reconfigurarea idealului emancipării la bagajul ideologic al sionismului care dă naştere, în cele din urmă, naţiunii israelite moderne, într-un proces de secularizare similar cu cel binecunoscut al genezei naţiunilor moderne pe „filieră creştină".

Persistă impresia că ceea ce consideră neconvenabil Taubes la poziţia lui Scholem este mai degrabă particularismul concepţiei asupra mesianismului, lucru care, desigur, ar putea fi valabil, dată fiind adeziunea la sionism a preopinentului său. Acest particularism ar izola, astfel, mesianismul iudaic de ideea mesianică ca atare, prezentă, în forme specifice, şi în Occidentul creştin. Taubes a împărtăşit, de altfel, mereu, ideea că trebuie vorbit de o moştenire iudeo-creştină a Occidentului, chiar dacă ele iudaismul şi creştinismul nu trebuie aduse la indistincţie.

Argumentele lui Taubes în direcţia reconsiderării teoretice a experienţei mesianice (care să „dezvăluie o faţetă semnificativă a experienţei umane"[145]) capabilă să includă şi ceea ce Scholem denumeşte neutralizare a ideii mesianice în forma internalizării sunt însă fie lipsite de pertinenţă, fie nu găsesc adversarul - nu aici. Preţul mesianismului, susţine Taubes, nu poate fi plătit; mesianismul, în versiunea sa tradiţional-iudaică este nesustenabil practic şi logic („nonsens, şi încă un nonsens periculos"[146]), iar atunci destinul principiului iudaic al mântuirii este internalizarea acestuia, iar ceea ce face Scholem este doar „cercetare istorică de cel mai înalt nivel" – şi nimic mai mult. Din graba de a subordona

[142] Gershom Scholem, „Jewish messianism and the idea of progress. Exile and redemption in the cabbala", *Commentary*, aprilie 1958, p. 298.
[143] Gershom Scholem, *Judaica*, IV:257-258, IV, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.
[144] *Ibidem*, IV:256-257.
[145] J. Taubes, „Scholem's theses on Messianism reconsidered", *Social Science Information*, vol. 21, 1 iulie 1982, p. 671.
[146] *Ibidem*.

dinamica ideii mesianice prezentate de Scholem dialecticii pe care o propune el însuşi, Taubes atacă frontal versiunea scholemiană fără să se preocupe de faptul că ea ar putea rezista, şi, în construcţia argumentelor, îşi confruntă preopinentul şi la nivel personal.

Diferendul ia astfel forma unui conflict între generaţii. Taubes este incapabil să înţeleagă de ce marele preţ al mesianismului trebuie plătit, mai mult: de ce trebuie investită nu doar speranţă, ci şi credinţă în promisiunea mesianică, chiar şi cu riscul eşecului. Pentru el, depărtat deja de generaţia iudeo-germană interbelică, păstrarea credinţei şi a speranţei *cu orice preţ* nu este o opţiune; el crede, mai degrabă, alături de „restul lumii", că un spirit de conservare (spiritul care suflă în pânzele corabiei Escatonului) transformă dialectic vechiul mit în ceva încă şi mai puternic, care ocupă scena istoriei: subiectul (conştiinţa) modernă. Din perspectiva sa, adică de pe poziţiile (încă unei) filosofii a subiectului în expansiune, într-adevăr, sabbatianismul nu poate să fie negativul transformat dialectic în *Haskal*a ci doar o „negativitate fără uz", pentru a-l parafraza aici pe Bataille. Aici argumentele sale în favoarea celuilalt răspuns al *maranos* la criza începutului de secol al XVI, critica radicală a religiei, se potrivesc perfect.

Totuşi, de pe versantul comunităţii[147] (nu al subiectului) pe care se află Scholem, argumentele sunt la fel de puternice. *Haskala* nu e tocmai *Aufklärung* – ci e un fenomen specific iudaismului, şi aici se concentrează eforturile savantului evreu. Iar menţinerea caracterului „public" al venirii lui Mesia rămâne parte a ideii mesianice în pofida calculelor de economie a credinţei, supravieţuind paradoxal şi animând *comunitatea*, fără a împiedica, însă, dezvoltarea subiectului, respectiv formele de introvertire a mesianismului. Acest refuz de a abandona cauza nu poate fi evacuat dintr-o perspectivă cu adevărat cuprinzătoare asupra experienţei mesianice.

Reproşul adresat lui Scholem, acela de a fi manifestat o încăpățânare suspectă în respingerea elementului introvertirii pulsiunii mesianice ascunde ridicarea la rang de barieră ontologică a datului istoric – o îngrădire pentru o altă îngrădire. Pentru Scholem, care nu face decât să încerce să fie consistent în toate punctele reconstrucţiei sale a ideii mesianice în iudaism, intervenţia în istorie *este una apocaliptică*, adică aduce sfârşitul

[147] Într-o încercare de recitire a lui Taubes, Antonio Negri regăseşte şi reinvesteşte comunitatea („comunul") cu forţa de a rezista mişcării escatologiei occidentale: „Cu atât mai mult atunci când împingem metafora trupului către noţiunea „comunului", sau, mai precis, de la comun la „ecclesia". Şi în acest caz modernul a absorbit ecclesia sau comunul ca trup castrându-l: poate să subziste şi să se reproducă doar subordonându-se principiului platonic al teleologiei." A. Negri, others, „The Eclipse of Eschatology: Conversing with Taubes's Messianism and the Common Body", *Political Theology*, vol. 11, nr. 1, 2009.

lumii, şi tocmai asta face diferenţa dintre simpla prezenţă pe scena istoriei şi adventul mesianic. Nedorind să-l urmeze în acest punct, Taubes însuşi se vede poziţionat în rândul celor care văd mesianismul informând o istorie progresivă.

Apelul la Hegel al lui Taubes este, în acest punct, simptomatic. Repetarea, dedublarea evenimentului ca parte a istoriei este, ca tragedie, o negare a negaţiei, ultimul strigăt al unei tensiuni ce se resoarbe, în *Aufhebung*, într-o nouă afirmaţie, iar, ca farsă, reziduu al trecutului, *revenant*, rămăşiţă a saltului dialectic în noua tensiune dialectică în care nu mai este eficace. Însă „istoria" mesianismului iudaic ar fi, în această schemă, fie o înşiruire de tragedii, fie una de farse – cel puţin pentru aceia care nu dispun de importantul catalizator dialectic al unei puternice voinţe de a crede creştine. Şi atunci: nu există o „istorie" a mesianismului? Întocmai. Mesianismul, ca desfăşurare de evenimente, fie e suprarealizat, fie e nesaturat, fie, poate încă şi mai precis: este istoricește suprascris şi nesaturat deopotrivă. Nesaturat pentru credinţa mesianică, pe care n-o consumă, o mare de catastrofe pentru speranţa în prezenţa sa efectivă, hic et nunc. Mesianismul asigură nu numai un trai în amânare al poporului evreu, ci traiul său în afara istoriei: în afara istoriei Spiritului. Astfel, Spiritul e sortit incompletitudinii, şi, doar prin atât, evacuat din lumea pe care o umplea.

Un ultim cuvânt aici despre intervenţia, ce-i drept oblică, a altui mare savant al religiilor în acest diferend. Argumentele lui Moshe Idel dintr-o scurtă dar pertinentă discuţie asupra chestiunii naturii mesianice a hasidismului şi a disputei Scholem – Taubes în general, deşi orientate în direcţia clarificării aspectelor de istoria religiilor, sunt grăitoare:

> „În general, felul în care Taubes înţelege procesul de interiorizare, aparținând carierei unei singure „idei", implică atât rolul crucial al istoriei în schimbarea naturii „ideii mesianice", cât şi direcţia schimbării, stabilind astfel *un* alt tip de legătură între reacţia contra sabateismului şi mesianismul personal în hasidism. (…) el presupune că răspunsurile dialectic spirituale pot rezolva dilemele create de evenimentele istorice anterioare"[148]

Probabil că cea mai mare contribuţie a lui M. Idel la această controversă a fost să o dezamorseze. El arată că ipoteza lui Taubes despre destinul ideii mesianice (aceea de a se internaliza, unde contribuie decisiv la geneza subiectului modern şi la prezervarea caracterului activ în dialectica spirit-istorie a ideii mesianice – în ceea ce el numeşte

[148] Moshe Idel, *Fiul lui Dumnezeu şi mistica evreiască*, Polirom, Iaşi, 2010, p. 556 sqq.

escatologie occidentală) este doar o radicalizare a concepţiei scholemiene[149]. Poziţia lui Scholem faţă de dinamica istorică a ideii mesianice în iudaism se arată a fi mai elastică şi mai apropiată de cercetarea surselor, deşi, pe alocuri, evaluările sale pot să fie corectate. În felul acesta, Idel îi concede lui Taubes dreptatea în anumite argumente factuale, împotriva lui Scholem, însă *doar atât*. Opţiunea interpretativă a lui M. Idel este aceea că nu preţul mesianismului apocaliptic, ci „influenţa laterală a creştinismului şi împrumuturile de concepte psihologice greceşti, indisponibile anterior", sunt cele care conduc la structurarea particulară a hasidismului ca doctrină mesianică sui-generis.

Preţul mesianismului apocaliptic, ca şi chestiunea preţului mesianismului iudaic *tout court* sunt, astfel, lăsate la o parte şi nu mai par să se susţină, de pe poziţiile cercetării surselor, ca miză centrală într-o naraţiune a destinului ideii mesianice în iudaism. Schema generală de compoziţie a ideii mesianice în versiunea ei scholemiană rămâne, deci, neafectată. În consecinţă, nimic nu pare să ne împiedice să considerăm în continuare această ipoteză în legătură cu fenomenalizările moderne, secularizate", ale unui militantism mesianic, în ceea ce priveşte deciziile şi opţiunile teoretice, adesea puternic colorate emoţional, ale membrilor inteligheţiei iudeo-germane interbelice.

[149] *Ibidem*, p. 557.

3.3. SISTEMELE TEORETICE ALE MESIANISMULUI BENJAMINIAN

În zilele care au fost, fiece drum ducea cumva
La Dumnezeu şi la al său nume.
Noi nu suntem cucernici. Rămânem în Profan,
Şi acolo unde odinioară era „Dumnezeu", acum
este Melancolia
Gershom Scholem (1933)[150]

Mesianismul nu este, pentru lucrarea de faţă, un atribut exterior aplicat gândirii benjaminiene, nu e ceva care poate, astfel, să fie înţeles sau exploatat după bunul plac. Ipoteza noastră este că acest mesianism e un dat esenţial al „stării de agregare om" Benjamin: *ethos*, atitudine motrice. Modul în care el capătă formă la nivelul gândirii nu poate să fie separat de atitudinea existenţială a autorului, de contextul viu al vieţii sale. Mesianismul teoretic benjaminian nu poate să fie, de aceea, conceput ca fiind liniar, fără variaţii, zguduiri, abjurări şi reluări, pentru că viaţa sa nu a fost astfel. Nu a fost, de altfel, nici pentru congenerii săi, care trec, într-o viaţă, prin mai multe cicluri de angajare şi abjurare intelectuală şi personală deopotrivă. Deciziile intelectuale şi proiectele de gândire care derivă din aceste decizii nu pot să fie cu mult mai coerente decât vieţile lor, atât de complicate şi pline de evenimente pentru cei care trec prin experienţa a două războaie mondiale, a crizelor economice şi a exilului.

Premise metodologice.

Câte etape parcurge sistematizarea teoretică a mesianismului la Walter Benjamin? Care sunt conceptele cheie ale acestor etape şi care e masa textuală corespunzătoare acestor etape? Ce atitudine emoţională îi corespunde fiecăreia (căci, aşa cum credem, ele trebuie să fi fost susţinute, însoţite ori alimentate de angajamente emoţionale diferite)? Dacă, în reconstruirea acestor *Stimmungen* ne putem bizui doar pe informaţiile din corespondenţă şi din memoriile apropiaţilor, pe care le putem analiza, eventual, în contextul istoric, o problemă aparte este cea pe care o pune identificarea masei bibliografice. Nu deoarece acestea nu ar fi disponibile; în ciuda faptului că ceea ce, în urmă cu câțiva ani consideram a fi ediţia de opere complete definitivă a lui Walter Benjamin va fi înlocuită, în anii aceştia, de o alta, marea majoritate a textelor sunt disponibile deja. Problema e una de justificare a alegerii. Inevitabilă, poate, în răspunsul la această întrebare, acuza de artificialitate, de arbitrar. Pentru a nu fi nevoie să revenim de fiecare dată cu explicitări, ar fi utilă o notă cu

[150] Citat de Moshe Idel, *Evreii lui Saturn. Despre sabatul vrăjitoarelor şi şabatianism*, traducere de Cornelia Radu, Polirom, Iaşi, 2013, p. 162.

privire la „epistemologia" benjaminiană.

Este relativ uşor de acceptat că în textele sau fragmentele dedicate unor teme de filosofie a istoriei sau de filosofie politică ne putem aştepta să întâlnim elementele unei sistematizări teoretice a mesianismului. Ceea ce ne propunem este, însă, metodologic, să considerăm că *toate aceste lucrări aparţin, de facto, unor astfel de sistematizări*, chiar dacă „voinţa de sistem" nu este prezentă. Este povara oricărei exegeze să suporte riscurile unei totalizări acolo unde ea nu e manifestă; cu atât mai mult, cum am arătat deja, în cazul lui Benjamin, care pare a respinge complet, chiar şi în perioada sa timpurie, mai „idealistă", ideea construcţiei filosofice sistematice, preferând să lucreze de fiecare dată pentru text şi pentru expunerea „ideii", nu pentru un sistem. Dar ceea ce Benjamin refuză programatic reconstituie prin forţa memoriei, uneori lui însuşi irezistibilă. Memoria lui Benjamin este într-adevăr formidabilă, mai cu seamă în ceea ce priveşte propriile materiale, şi vine împreună cu un impuls de a recontextualiza care aproape că devine un *modus operandi* în sine.

Al doilea bazin tematic este reprezentat de operele indexate îndeobşte în categoria „teorie şi critică literară". Am indicat, în cercetarea dedicată reconstituirii planului „Adevăratei politici", intenţia lui Benjamin de a-i face loc acolo unei critici a romanului Lesabéndio. Această intenţie nu e o excentricitate, ci ţine de specificul gândirii autorului nostru, care aduce în atenţia noastră analizele sale dedicate „Afinităţilor elective" ale lui Goethe, dramei baroce, lui Baudelaire, Brecht sau lui Kafka, pentru a numi doar câteva din ele. Manierei de lucru a lui Benjamin îi este proprie un tip de analiză „metafizicistă" a textelor literare. Putem afirma că particularitatea metodologiei criticii benjaminiene este aceea de a căuta şi de a expune modul în care opere de artă repetă, pun pe scenă, ontologia istoric determinată a unei epoci. Îi este propriu modului lui Benjamin de a se orienta în filosofie (ca filosofie a istoriei) prin substituirea etapelor istoriei filosofiei cu cele ale istoriei literare. Aceste categorii sunt semnificative nu numai în contextul unei lucrări sau a alteia, ci chiar în contextul gândirii benjaminiene. Structurarea dialectică a conceptelor, relaţia mediată a ideii cu fenomenele transformă critica benjaminiană într-o „ideologie". Şi, spunând ideologie, restabilim acestui termen demnitatea pe care căuta să i-o redea autorul nostru. Aşa, de pildă, în unul dintre primele locuri în care metodologia benjaminiană este expusă (atât de explicit cât îşi îngăduie Benjamin să o facă), în Prefaţa epistemo-critică a *Originii dramei baroce germane*:

> „Ideile sunt faţă de obiecte ce sunt constelaţiile faţă de stele (...) ele nu-s nici conceptele, nici legile lor (...) nu servesc cunoaşterii fenomenelor iar fenomenele nu pot fi socotite în niciun caz criterii cu care să judecăm existenţa ideilor. Semnificaţia fenomenelor pentru idei se reduce (...) la elementele lor conceptuale. (...) ideile sunt constelaţii eterne, iar prin faptul că fenomenele sunt percepute ca puncte în astfel de constelaţii, ele sunt, simultan, divizate şi salvate. Asocierea fenomenelor e sarcina conceptelor, iar separarea, ce are loc în ele graţie puterii de discernământ a intelectului, este cu atât mai plină de semnificaţie cu cât, dintr-o singură lovitură, ea duce două lucruri la bun sfârşit: salvarea fenomenelor şi reprezentarea ideilor." (Drama Barocă: 36-37)

Salvarea în idee a fenomenului nu-i însă rezultatul contemplării, nici al dialogului socratic[151], cele două arhi-forme ale filosofiei. Adevărul reprezentat în idee are ca singur mod de a fi imanent: numele, limba, ceea ce clarifică întoarcerea benjaminiană spre critica literară ca o cale regală a adevărului:

> „Fiinţa ideilor nu poate fi concepută în niciun caz ca obiect al unei viziuni, nici măcar al uneia intelectuale. Căci nici în parafraza ei cea mai paradoxală, ca *intellectus archetypos*, viziunea nu ne face să înţelegem felul de a-fi-dat al adevărului, ca ceva care se sustrage oricărei intenţii şi care apare cu atât mai puţin el însuşi ca intenţie. Adevărul nu intră nicicând într-o relaţie, şi mai ales nu într-una intenţională. Obiectul cunoaşterii, determinat fiind de intenţia conceptului, nu este adevărul. Adevărul este un *a fi*, lipsit de intenţie, alcătuit din idei. De aceea abordarea cuvenită a lui nu este aceea a intenţiei de a-l cunoaşte, ci a imersiunii în el până la dispariţie. (...) singurul mod de a fi, dincolo de orice fenomenalitate, căruia îi aparţine forţa de a determina esenţa realităţii empirice este cel al numelui." (Drama Barocă: 37-38)

Iată de ce Hannah Arendt numeşte gândirea benjaminiană „poetică".[152] Benjamin însuşi ar fi respins cu siguranţă acest epitet, dar, luat *ad literam*, el nu spune decât că era preocupat de regăsirea, în spatele tensiunilor conceptuale, a ideii, iar expunerea ei, imaginea ei, era în limbă, în nume.

Ne propunem, aşadar, să expunem cele câteva formulării ale sistemului teoretic-conceptual al mesianismului benjaminian. Ele nu pot fi discriminate completamente cronologic, şi nici nu sunt, în fapt, într-atât de diferite unele faţă de altele încât să putem să vorbim de mai multe proiecte clar delimitate. Ideea mesianică e parcursă de tensiuni conceptuale diferite,

---

[151] Pentru semnificaţia filosofiei şi genului dialogului în raporturile ei cu tragicul, Walter Benjamin, *Originea dramei baroce germane*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Lorin Ghiman și George State, Tact, Cluj-Napoca, 2010, pp. 122-123, 128.

[152] Hannah Arendt, *Men in Dark Times*.

dar sunt destule elemente care asigură, în toată viaţa acestui ansamblu, o oarecare stabilitate internă. Criteriul de diferenţiere, atunci, dacă nici cel cronologic nu-i eficace, şi nici cel al analizei formale fără puncte oarbe, nu poate să fie decât cel al atitudinilor motric-fantastice mesianice ale lui Walter Benjamin. Diferitele mişcări, ajustări şi evoluţii în sistemul teoretic sunt simptome ale unei pathologii mesianice. Procedând astfel, acceptăm că sistemul teoretic al mesianismului benjaminian, în reconstrucţia sa, este, luat ca atare, pură abstracţie, şi, astfel, nu aduce cu sine un conţinut de adevăr. El nu-i decât un index de particulare fenomenalizări contingente a ideii mesianice.[153]

Primul model, pe care îl punem sub semnul „forţei mesianice tari", aparţine perioadei superpozabile, în general, primului război mondial şi perioadei imediat următoare, până către 1921-1922[154]; Textele cele mai reprezentative sunt cele realizate în atingere cu proiectul „adevăratei politici", alături de alte fragmente şi secţiuni din corespondenţă, şi se încheie, cel mai probabil, odată cu elementele prezente în *Wahlverwandschaftenessay* (încheiat în 1922, publicat în 1924).

A doua etapă corespunde reconstrucţiei teoretice a barocului din *Originea dramei baroce germane* în jurul conceptului de imposibilitate a deciziei suverane. Sub semnul hiperinflaţiei de după război şi a numeroase zguduiri în viaţa personală, anii 1923-27 aduc cu sine şi „convertirea" la marxism a lui Benjamin ale cărei efecte încep să devină din ce în ce mai vizibile.

Cea de-a treia etapă indică o mutaţie importantă în proiectul benjaminian, pe care ne propunem să o analizăm pornind de la conceptul, devenit celebru odată cu apariţia sa în *Teze*, al forţei mesianice slabe. Este perioada lungului crepuscul personal al lui Benjamin – determinat de reducerea perspectivelor profesionale, influenţat de exil şi de spectrul războiului – căruia îi contrapune o mare productivitate, şi, poate în primul rând, munca imensă şi stăruitoare de conturare a marelui proiect al pasajelor. Noi constelaţii biografice se structurează în această perioadă, odată cu intrarea lui Benjamin în cercul Institutului de Cercetări Sociale şi întărirea relaţiei de prietenie cu Brecht.

---

[153] Vorbind despre "paradigme" de gândire care pun in scena in "ierarhizări" diferite ideea unei utopii mesianice, Stéphane Mosès procedează similar, regăsind de asemenea trei etape: teologica, estetica si politica, a căror limite cronologic-bibliografice sunt consistente cu cele propuse aici. Cf. *L'ange de L'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, vol. 481 (Paris: Editions Gallimard, 2006)

[154] Această etapizare corespunde, în linii generale, cu altele, similare, propuse. Jacobson *Metaphysics of the prefane.The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York, 2003., care investighează teologia politică benjaminiană în paralel cu cea a lui Scholem, preferă, din motive biografice, să extindă această perioadă teologic-politică până în 1923, anul emigrării lui Scholem.

Ceea ce lasă moştenire, în ultimă evaluare, întregul parcurs benjaminian, este un mesianism de un tip aparte, pe care îl putem numi profan într-un înţeles precis. Recuperarea acestei atitudini de gândire, este, în spaţiul acestei cercetări - dedicate regândirii conceptului benjaminian de politic -, de o importanţă centrală; căci de această caracterizare esenţială depinde nu doar poziţionarea lui Benjamin faţă de colegii săi de generaţie, ci şi atitudinea sa în răspărul unor maniere de problematizare a căror dislocare este încă şi azi o sarcină ce debordează reflecţia filosofică.

1. Tăcerea, sau Forţa mesianică tare. Anarho-mesianismul benjaminian de la „Metafizica tinerimii" la „Critica violenţei" (1914-1922)

Pentru că nu poate vorbi, natura jeleşte (Walter Benjamin)

"In dieser großen Zeit, die ich noch gekannt habe, wie sie so klein war; die wieder klein werden wird, wenn ihr dazu noch Zeit bleibt; ... in dieser lauten Zeit, die da dröhnt von der schauerlichen Symphonie der Taten, die Berichte hervorbringen, und der Berichte, welche Taten verschulden: in dieser da mögen Sie von mir kein eigenes Wort erwarten."[155]
(Karl Kraus)

În vara lui 1914 Walter Benjamin împlinise 22 de ani. Avea la activ un număr deloc neglijabil de publicaţii şi apariţii în sfera publică demarcată de mişcările tinerimii germane, în cadrul căreia avea numeroase contacte şi, cel mai important, un nume. Această reputaţie îl propulsase, cu numai doi ani în urmă, în poziţia de preşedinte al *Freie Studentenschaft* din Berlin. Nimic nu părea să-i poată sta în cale pe drumul spre Parnassus-ul iudeo-german acestui tânăr de o maturitate a gândirii şi de o precizie a expresiei atât de eclatante. Tinereţea, era, de altfel, cuvântul de ordine, parola începutului de secol al XX-lea. Metafizica tinerimii, căreia îi consacră un text important prin reflecţia angajată asupra înţelegerii condiţiei generaţiei sale şi ca *Wegweiser* pentru membrii mişcării, concentrează elanurile unei generaţii încă exuberante şi idealiste, capabilă încă de destul altruism în poziţionarea sa critică faţă de establishment.

Toate acestea aveau, însă, să se schimbe foarte repede, odată cu izbucnirea Primului Război Mondial, şi aveau să se schimbe radical. După o încercare, nereuşită, de a se înrola voluntar, făcută fără entuziasm şi motivată de dorinţa de a pleca pe front „în termenii săi", şi de a sta, astfel, la adăpostul cercului de prieteni, şi după sinuciderea bunului său prieten Fritz Heinle şi a iubitei acestuia, pusă pe seama disperării declanşate de debutul conflagraţiei[156], atitudinea lui Benjamin faţă de anturajul său se modifică rapid şi accentuat. Puţini dintre cunoscuţii săi din acea perioadă îi vor rămâne în cercul de prieteni, restul fiind abandonaţi, împreună cu participarea sa la activităţile de orice fel ale mişcării patronate de Gustav Wyneken, după ce acesta îşi declară făţiş sprijinul pentru un război pe care pupilul

[155] "În această mare epocă, încă ştiu cât era ea de mică; şi care-o să se micşoreze iarăşi, de-i mai rămâne timp; ... în această zgomotoasă epocă, zguduită de simfonia de coşmar a faptelor ce-aduc rapoarte; şi a rapoartelor care incumbă fapte; în astă epocă să n-aşteptaţi vreo vorbă de la mine." (trad. Ns.)

[156] M. Jay, „Walter Benjamin, remembrance, and the first world war", *Benjamin Studies*, vol. 1, nr. 1, 2002, p. 185sq.

său îl detesta[157]. Aversiunea lui Benjamin faţă de război, faţă de violenţa sa (aparent) oarbă devine şi mai aprinsă când vine vorba de cei care fac eroarea să o ratifice teoretic. Crima, mai mult decât eroarea de gândire, i se pare tânărului Benjamin încă şi mai mare în cazul pedagogului Wynecken, în preajma căruia se formase în aceşti primi ani. „θεωρια din Dumneavoastră e orbită" în scrie lui Wyneken în primăvara lui 1915 într-o *Erledingung*:

> „Aţi comis o înspăimântătoare, ruşinoasă trădare faţă de femeile care vă iubeau elevii. Aţi jertfit, la urmă, statului, care vă luase totul, tineretul. Tinerimea aparţine însă doar privitorilor care o iubesc, şi în ea *ideea* mai presus de orice. Ea a căzut în mâinile greşite ale Dvs. şi va suferi pentru aceasta mai departe nemăsurat. A trăi cu ea este legământul pe care vi-l smulg." (GB I: 264).

În primii ani de război, Benjamin studiază la Berlin şi München, pentru a trece apoi la Berna, unde va obţine titlul de doctor în 1919. Reuşeşte să evite încorporarea simulând probleme medicale. În 1917 se căsătoreşte, după spusele soţiei sale, într-un moment în care avea nevoie de cineva care să-l apere de spectrul sinuciderii.

Tot în această perioadă îl cunoaşte pe Scholem (în 1915), cei doi dezvoltând o relaţie de prietenie din ce în ce mai intensă. Datorăm corespondenţei dintre cei doi, precum şi însemnărilor lui Scholem, o mulţime de informaţii preţioase, care ajută în înţelegerea contaminării intelectuale reciproce a celor doi din acei ani. Ştim, de aceea, că întrevederile lor, din ce în ce mai numeroase, se desfăşurau sub interdictul (consimţit, dar nu neapărat exprimat expres) de a nu discuta despre ceea ce se întâmpla în jur: adică de a nu discuta despre război. Singurul contact pe care şi-l îngăduiau soţii Benjamin cu lumea cuprinsă de conflagraţia mondială era lectura celebrei şi influentei *Die Fackel* (care exprima, de altfel, fățiș, repulsia faţă de război a autorului, Karl Kraus)[158].

Tocmai datorită refuzului de a participa la realitate (dorinţa de a scăpa de serviciul militar nu e doar efectul repulsiei pentru violenţă sau a poziţiei sale filosofice, morale sau politice antimilitariste), gândirea lui Benjamin capătă treptat o nouă orientare. Metafizica tinerimii, credinţa pusă, uşor naiv şi vag narcisic, în potenţialul ei de schimbare a lumii, care îi aduc

---

[157] Pedagogul german, care îl influenţase puternic pe tânărul Benjamin, se exprimase în favoarea participării la război ca „trăire etică" în noiembrie 1914 (Cf. GB I: 262-263). Pentru influenţa educaţiei primite de Benjamin în cadrul Freie Schulgemeinde şi importanţa participării sale în mişcarea culturii tinerimii (*Jugendkulturbewegung*) animat de Wyneken a se vedea contribuţiile lui Peter Dudek, Ulrich Linse şi Margarete Kohlenbach..

[158] Influenţa exercitată asupra lui Benjamin de figura lui Kraus (şi de *Fackel*) nu a fost, după ştiinţa noastră, documentată. În lipsa unor marturii sau indicii clare, afară de intrările sporadice din corespondenţă - toate de după 1918 -, suntem limitaţi la formularea presupunerii că s-ar putea vorbi de o similaritate în spirit între atitudinile celor doi faţă de război, impusă de influenţa de necontestat a lui Kraus în cercurile tinerilor intelectuali ale vremii. Benjamin îi dedică lui Kraus un eseu în 1931.

prima mare dezamăgire, sunt abandonate, iar Benjamin începe să caute o nouă matcă pentru gândurile şi dispoziţia sa. Într-un context în care linia frontului real se vedea dublată de o altă linie, a deciziei pentru sau împotriva războiului, Benjamin dă prima mostră a incapacităţii sale de a înota fie în amonte, fie în aval[159]: face din atitudinea sa faţă de realitate o realitate a gândirii. Ceea ce rămâne este ataşamentul şi interesul faţă de persoane disparate, contrapus respingerii lumii. Într-una dintre cele mai sincere şi interesate deopotrivă mărturisiri ale lui Benjamin cu privire la modul său de a se orienta, acesta afirmă:

> „În economia existenţei mele, câteva relaţii specifice joacă un rol special, care îmi îngăduie să menţin ceva ce este opusul polar al esenţei fiinţei mele. Aceste relaţii au provocat întotdeauna proteste mai mult sau mai puţin violente din partea oamenilor cei mai apropiaţi de mine, de exemplu acum, în privinţa lui B. [Brecht], şi într-un mod mai puţin marcat din partea lui Gerhard Scholem. În astfel de cazuri nu pot să fac mai mult decât să-mi rog prietenii să aibă încredere că beneficiile acestor relaţii, ale căror pericole sunt evidente, vor deveni clare. Mai ales tu trebuie să ştii că viaţa mea, ca şi gândirea mea, se mişcă între poziţii extreme. Distanţa pe care o prezintă astfel, libertatea de a juxtapune lucruri şi idei care sunt considerate ireconciliabile, îşi află caracterul doar prin pericol. Un pericol care pare de obicei evident pentru prietenii mei doar în forma acestor relaţii „periculoase". (Scrisoare către Gretel Karplus, #873, GB 4:440)[160].

Benjamin schiţează, în aceşti ani, mai multe proiecte filosofice pe care le va urmări constant, în diferite forme, până la sfârşitul vieţii. Poate că termenul de proiect este nepotrivit. E vorba, mai degrabă, de formularea unor tensiuni conceptuale pe care va încerca să le dezvolte, conservându-le şi potențându-le tensiunile interne. Se formează, acum, maniera sa proprie de a precipita în gândire sentimentul despre lume, de a face filosofie nu în concepte, static, ci dinamic, în metafore. Tematica filosofică care începe să îşi facă loc acum în preocupările sale vizează filosofia istoriei în relaţia sa cu mitul, limba şi limbajul, alăturându-se pasiunii sale dintotdeauna pentru literatură[161]. Ce anume îl conduce pe Benjamin la aceste teme de cercetare şi reflecţie, şi ce anume îl decide în favoarea tratamentului pe care acestea îl vor primi este o chestiune care depăşeşte nu numai interesele acestei expuneri, ci, probabil, şi limita bunului simţ exegetic. Să reafirmăm, pentru a explicita această primă turnură a lui Benjamin, că ea se datorează, în

[159] Hannah Arendt, *Walter Benjamin 1892-1940*, 2, Allia, Paris, 2010.
[160] Erdmut Wizisla, *Walter Benjamin and Bertolt Brecht*, p. 10.
[161] W. Van Reijen, H.H. van Doorn, *Aufenthalte und Passagen: Leben und Werk Walter Benjamins: eine Chronik*, Suhrkamp, 2001, p. 38 sqq.

ceea ce priveşte „aportul extern", unei aglomerări de influenţe intelectuale „întrupate" (adică, evident, reprezentate de prietenii săi mai eficient decât de simple lecturi sau de urmărirea prelegerilor profesorilor săi - faţă de calitatea cărora nu-şi ascundea, de altfel, nemulţumirea). Rolul cel mai important îi revine aici lui Scholem, cel care reuşeşte să îi inoculeze lui Benjamin interesul pentru o serie de teme până atunci aproape indiferente, iudaismul şi identitatea iudaică, mistica iudaică şi ideea de religie, cu toată portanţa sa problematică şi conceptuală. Alt rol, în cheie minoră, trebuie probabil să-i acordăm lui Felix Noegerath[162], care îi reactivează, cel mai probabil, interesul pentru criticismul kantian şi pentru eforturile neokantienilor (de altfel la mare modă intelectuală în epocă); devine astfel mai uşor de înţeles interesul lui Benjamin pentru Cohen, o figură îndepărtată, dar vie, probabil şi în urma relatărilor lui Scholem ce se poate să se fi suprapus (cine ştie?) cu cele ale lui Noegerath. Am amintit în altă parte rolul pe care îl va juca, tot în această perioadă, ceva mai târziu, Ernst Bloch. Întâlnirea cu acesta, îl „sileşte" pe Benjamin să ia poziţie faţă de acuta problemă a politicului (şi ea nu avea cum să fie altfel decât acută pentru Bloch!). E însă mult mai probabil că, pentru Benjamin, interesul pentru tema politicului nu avea nici o conotație activistă, sau militantă, ci dimpotrivă. Ceea ce el poate să-şi fi dorit era o formulare teoretică definitivă a problemei, un fel de „lichidare intelectuală" a acesteia, la fel cum caută să o facă, în aceeaşi perioadă, şi în privinţa iudaismului. O altă „încorporare" inspiraţională pentru Benjamin este poetul Fritz Heilne[163] (decedat în zorii războiului) şi desigur, alţii, a căror importanţă mai mare sau mai mică nu schimbă semnificativ compoziţia scenei.[164]

Teorie şi metodă. Imaginaţie dialectică

Din cele câteva încercări teoretice ale lui Benjamin din primii ani ai războiului rezultă o metodologie sui generis, un mod propriu de a gândi, pe care l-am putea numi, cu un termen consacrat de succesul lucrării cu acelaşi nume, a lui Martin Jay[165], „imaginaţie dialectică". Pentru Benjamin (am mai spus-o), conceptele „nu se lasă gândite"; având un sprijin relativ în *theoria,* gândirea trebuie atunci să opereze altfel, iar noua sa condiţie împinge teoria

[162] Astrid Deuber-Mankowski, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen : jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Vorwerk 8, Berlin, 2000, p. 50 sqq, http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/volltexte/2009/113951/.

[163] Ani la rând, Benjamin va face eforturi pentru a onora calitatea sa de legatar testamentar al operei poetice a lui Heinle.

[164] Puţine se ştiu, de pildă, despre efectele prieteniei sale strânse cu teologul Fritz Lieb (1892-1970), care îşi va face un nume ca slavist şi specialist în istoria spirituală rusă.

[165] Martin Jay, *The dialectical imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, California University Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1996.

cunoaşterii într-un impas din care nu poate ieşi fără o nouă imagine despre întreaga manieră umană de a (se) reprezenta.[166] De aceea, Benjamin începe să gândească conceptele în moduri care pot părea, la o primă vedere, simple exerciţii intelectuale ale unui excentric[167]. Fie caută să le expună limitelor lor extensionale, fie le contrapune altora, pentru a urmări structuri de organizare polare. Pentru primul caz, vine în minte bunăoară cunoscuta sa butadă privind limitele teoriei cunoaşterii, care n-ar fi demnă de acest nume dacă nu include şi posibilitatea divinaţiei. În cazul celui de-al doilea, va fi vorba de presiunea internă a componentelor noţionale sau a limitelor de consistenţă ale acestora. Un astfel de tratament teoretic suferă, de pildă, noţiunea de destin în „Destin şi caracter", sau cea de violenţă, în „Critica violenţei", şi acestea sunt doar două exemple grăitoare.

Mai mult, aceste concepte filosofice se întrepătrund într-o manieră stranie cu speciile literare. Dacă, pe de-o parte, putem găsi firească utilizarea conceptelor filosofice pentru explicitarea sensului acestor producţii, de cealaltă parte, constrângerile pe care le suferă aceste concepte, silite oarecum să ia în posesie ca cel mai propriu exponent aceste producţii poate să pară dubios. Dar aceasta e imaginaţia dialectică benjaminiană. Iar rezultatele aplicării ei sunt sclipitoare, chiar şi în această etapă, în care nu putem vorbi de o consolidare metodologică de felul celei care duce la organizarea Proiectului Pasajelor şi la apariţia conceptelor metodologice din acea perioadă, ca, de pildă, cel de imagine dialectică ca atare.[168]

Dispunere dialectică şi dispoziţie mesianică.

Walter Benjamin era el însuşi extrem de preocupat de problema stilului. În aşa măsură încât să considere că tratarea filosofică a problemelor nu poate fi nicicum despărţită de cea a prezentării (Drama Barocă, p. 28). Aceasta echivalează cu mult mai mult decât un scrupul de scriitor. Căci nu e vorba doar de a utiliza un stil al expunerii care să pună în lumină argumentele şi să aureoleze autorul, de a găsi, cu alte cuvinte, mijloacele retorice potrivite. Mai degrabă, arată o dependenţă profundă a logicii de retorică. Originea profundă a acestei depedenţe se află în *inventio,* iar *dispositio şi elocutio* trebuie să-i urmeze. Pierre Missac reuşeşte o excelentă cartografiere a ceea ce el numeşte „dispositio dialectico-benjaminiana"[169], adică pasiunea lui Benjamin pentru maniera de expunere

[166] Trimitem aici mai departe la secţiunea dedicată problematicii experienţei din lucrarea de faţă.
[167] Benjamin avea o pasiune aparte pentru astfel de exerciții, cf. si Archiv, *Walter Benjamins Archive*.
[168] Max Pensky, „Method and time: Benjamin's dialectical images", *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, 2004.
[169] Pierre Missac, *Walter Benjamins Passage*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, p. 168 sqq.

triadică, pe care o validează deja la Kant (în „Program"), o apreciază în Steaua izbăvirii a lui Rosenzweig şi o dinamizează în forma triadei dialectice. Dispunerea dialectică, capabilă uneori, ca să spunem aşa, să convingă prin ea însăşi, devine o modă stilistică pe care Benjamin o urmează nu fără puţină vinovăţie; dar ea vine uneori în contradicţie cu conţinutul, generând probleme aproape irezolvabile. Aşa, de pildă, în eseul său despre Afinităţile elective ale lui Goethe, în care structurarea dialectică pare puţin cam mare pentru conţinut, dar succesul căreia îl încurajează să continue.[170] Pe seama acestei obstinaţii a lui Benjamin de a dispune materialul dialectic pune Missac destule nereuşite şi dificultăţi ale lui Benjamin din perioada proiectului pasajelor, mai ales criticile persistente ale apropiaţilor. O explicaţie interesantă, şi bogată în consecinţe. Dar Missac nu ne spune şi *de ce* această problemă de dispunere nu a putut fi identificată şi ocolită mai repede. Ipoteza noastră e că problema dispunerii este, de fapt, o problemă de dispoziţie: de dispoziţie mesianică – pe care Benjamin o împărtăşea cu confraţii săi suficient pentru ca această premisă să nu mai apară ca problematică[171]. Tocmai de aceea afirmam că interdependenţa dintre logică şi retorică stă în *inventio* - şi în dublul ei, adevărul. Adevărul lucrurilor (mântuirea) nu poate fi despărţit pe deplin de tentaţia forţării sale şi de violenţa numirii. Dispunerea nu este atunci decât modul de a conduce dispoziţia, în sensul de rezultantă mereu specifică a ciocnirii omului cu lumea, cu termenul abstrus, dar precis, al lui Bloch pe care l-am mai invocat: dispoziţie motrice-fantastică. Sistemele teoretice benjaminiene nu sunt dialectice doar la nivel de dispunere, de prezentare, ci dialectica se regăseşte ca manieră predilectă de expunere datorită dispoziţiei motrice-fantastice a lui Benjamin. Căci dialectica este un dispozitiv teoretic mesianic. Dar, ca întotdeauna, ceea ce decide este reuşita. Iar o reuşită facilă, pare să creadă Benjamin, e mai periculoasă decât eşecul: „ [...] Satan e dialectic şi un fel de reuşită înşelătoare, fericită, [...] îl trădează la fel cum greutatea trădează spiritul."

Dialectica dublă a mitului şi Dialectica luminilor

Două sunt preocupările de teoretizare ale lui Benjamin în această perioadă. Pe de-o parte, urmărirea proiectului mai mult sau mai puţin academic de „teorie literară", în care termenii

[170] Dispoziţia dialectică a materialului, neintrodusă în versiunea publicată prin titluri de secţiuni, s-a păstrat (GS I.3: 835-37), iar Benjamin revine adesea la această manieră de construcţie, ca la un model, în alte lucrări ale sale, după cum o demonstrează numeroasele referiri din corespondenţă. Caracterul artificial, aparenţa frumoasă a acestei „dialectici" ne face tocmai să nu o considerăm în ansamblu aici în refacerea dialecticii benjaminiene.

[171] Lipsa completă de înţelegere a lui Brecht pentru lucrările lui Benjamin demonstrează că cei doi făceau parte, în cele din urmă, din „tabere" diferite.

cheie de lămurit vor fi cel de tragic şi cel de dramă barocă. De cealaltă parte, găsirea termenilor pentru formularea problemei politicului. Aici, Benjamin porneşte de la faptul cel mai apropiat: violenţa, critica acesteia fiind un element central al proiectatei „Politici". Suprapunerea lor capătă forma unei dialectici duble a mitului. La nivelul empiriei, mitul informează „istoriei violenţei" (*Critica violenţei*, p. 23); iar la cel „suprastructurii", intervine în constituirea ancadramentului conceptual al raporturilor dintre destin şi caracter care stau la baza tragicului, într-o primă etapă, pentru a sluji drept rest şi ghidaj dialectic în etalarea ideii dramei baroce germane. „Baza" empirică şi „suprastructura" formelor de expresie comunică însă prin „ascensorul" mitului, văzut în mod consistent ca fiind ideea ce se află simultan la originea dreptului şi a subiectului, deci a politicii, în vreme ce ideea mesianică îi disrupe evoluţia istorică. La un nivel mai profund, pe care Benjamin nu se sfieşte să-l treacă în categoria misterului, mitul comunică în mod secret cu limba. Raporturile dintre om şi natură sunt cele structurează ontologic-politic dialectica dublă a lui Benjamin. În acest fel, limba este locul geometric al tuturor violenţelor.

Nu-i greu de înţeles de ce, aproape trei decenii mai mai târziu, Horkheimer şi Adorno, în protocoalele discuţiilor care duc la crearea „Dialecticii Luminilor", văd în Benjamin o sursă de inspiraţie teoretică de prima mână[172]. Diferenţa dintre poziţiile lor devine însă limpede încă de pe acum, înainte ca întâlnirea lor să se producă, iar modificările de sistem teoretic ulterioare ale lui Benjamin nu vor nivela această diferenţă. Dacă, pe de o parte, cu analizele sale asupra categoriilor tragicului şi a dramei baroce, Benjamin contribuie la efortul critic colectiv al Şcolii încă dinainte ca proiectul global să devină coerent – deşi o face într-o zonă, să spunem aşa, a indexării de argumente -, între Adorno şi Horkheimer şi Benjamin n-a exista niciodată o înţelegere în ceea ce priveşte modificarea orizontului analizei, a câmpului de luptă, de la subiectul raţional spre altceva. Câmpul luptei era, pentru Benjamin, salvarea în imanenţă, deci politicul, şi nu, ca în cazul lui Adorno, fericirea. Ideii de fericire, care joacă un rol atât de important în economia operei adorniene, Benjamin îi preferă cea mesianică. De aici, rezultă o întreagă serie de neînţelegeri sistematice. Iată, de pildă, confuzia lui Adorno cu privire la miza gândirii lui Benjamin, pe care o consideră ca fiind nimic mai mult decât „reconcilierea":

[172] Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1997, p. citata mai sus; James Schmidt, „Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's« Dialectic of Enlightenment»", *Social research*, 1998.

> „Ţinta sa nu este un subiectivism presupus a fi exagerat, ci, dimpotrivă, noţiunea de dimensiune subiectivă ca atare. Între mit şi reconciliere, polii filosofiei sale, subiectul se evaporează. În faţa privirii sale meduzante, omul se transformă într-o scenă pe care se derulează un proces obiectiv. Din acest motiv, filosofia lui Benjamin nu este mai puţin o sursă de teroare decât o promisiune a fericirii."[173]

Pare foarte probabil ca judecata lui Adorno să îşi extragă concluzia mai ales din „Drama barocă", pe care o cunoştea în profunzime încă din primii ani ai prieteniei sale cu Benjamin; interesant este că, mai puţin conştient de prezenţa invizibilă, spectrală, a mesianismului în casa teoriei critice, Adorno identifică instinctiv natura mesianică, dual㠹 a acestei prezenţe în cazul lui Benjamin, sub forma perechii teroare-fericire. Fie semnalat, în treacăt, că din această observaţie rezultă că Adorno nu pare dispus să facă uz de dialectică în analiza subiectului ca spaţiu de înscriere a terorii (fricii, în termenii Dialecticii luminilor) şi al fericirii; reţinerea poate fi văzută ca privind tocmai politicul, a cărei evoluţie, pentru Benjamin, depinde tocmai de aceste coordonate (Fragment teologic-politic).

Diferenţele dintre proiectul „Dialecticii luminilor" şi cel benjaminian pun cel mai bine în valoare sistemul teoretic al mesianismului, chiar şi pe cel din această perioadă. Putem spune, cu dreptate, că dacă teoria critică n-ar fi căpătat o asemenea importanţă în filosofia secolului al XX-lea, nici o lectură rezonabilă a operei benjaminiene n-ar fi fost probabilă.

Dacă, aşadar, raporturile dintre om şi natură sunt văzute, în *Dialectica luminilor*, ca fiind zona manifestării dominaţiei, pentru Benjamin ele expun istoria violenţei, dialectică şi „dialectală" deopotrivă – dacă acceptăm să înţelegem aici prin cel din urmă termen istoria discursurilor ei. Iar între cele două, dominaţie şi violenţă, nu poate fi vorba de identitate. În al doilea rând, pentru a putea contura dialectica mitului, metoda lui Adorno şi Horkheimer introduce ca element gândirea magică, fapt pe care îl putem recunoaşte cu uşurinţă în cazul lui Benjamin, dar refuză să ia în considerare o prezenţă contrapusă procesualităţii istorice de felul mesianicului sau a „omului drept" (Critica violenţei, p. 22), aşa cum stau lucrurile în cazul celui din urmă. Toate acestea pun în lumină caracterul mesianic al dialecticii benjaminiene a mitului şi miza sa centrală, cea a politicului. Însă toate acestea trebuie documentate şi explicitate prin apel la text.

[173] Adorno citat de Martin Jay, *The dialectical imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, p. 71.

Jelania naturii

Primele reflecţii cu privire la timp şi istorie se regăsesc în eseul „Trauerspiel und Tragödie*"* [Dramă barocă şi tragedie] (GS II.1:133-137). Relaţia cu problema limbii va face obiectul textului din aceeaşi perioadă „Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie" [Importanţa limbii în drama barocă şi în tragedie] (GS II.1:133-137). În primul din acestea, Benjamin schiţează diferenţa şi relaţia dintre temporalitatea proprie evenimentelor empirice şi cea istorică, numind-o pe cea dintâi „nesaturată", „neîmplinită" (*unerfüllt*) şi găsind-o pe de-a doua indeterminată empiric. De aceea, *timpul istoric este idee* care se întoarce asupra timpului empiric ca idee a timpului împlinit, ceea ce nu este altceva decât timpul mesianic:

> „Un asemenea eveniment care ar fi împlinit în sens istoric este, dimpotrivă, de-a dreptul un indeterminat empiric, adică o idee. Această idee a timpului împlinit e numită în Biblie ca idee istorică conducătoare a sa [a timpului]: timpul mesianic"[174] (GS II.1:134).

Iată aşadar un credo mesianic *in nuce*, care pune laolaltă superioritatea ontică a realităţii şi respingerea oricărui determinism. Să mergem însă mai departe. Interesul concret al lui Benjamin este, aici, acela de a da seama cu privire la temporalitatea istorică specifică tragediei; în aceşti termeni, nodul gordian al destinului devine mai uşor de dezlegat. În tragedie avem de-a face cu o figură individuală a timpului mesianic, o împlinire individuală faţă de o împlinire totală. Tragedia este, de aceea, nu doar o categorie limită a artei ci mai degrabă tocmai a istoriei.

> „Poate că înţelegerea mai profundă a tragicului nu are de-a face atât cu arta, cât cu istoria. Se poate cel puţin presupune că tragicul reprezintă nu doar o *limită [Grenze]* a imperiului artei, cât una a domeniului istoriei. Timpul istoriei trece în anumite puncte extraordinare ale scurgerii sale în cel tragic: şi anume în acţiunile marilor indivizi. Între mărime în sensul istoriei şi al tragicului există o relaţie esenţială – care, desigur, nu se lasă dizolvată la identitate." (GS II.1:133-134)

Aici începe să îşi facă loc o configuraţie aparte a gândirii benjaminiene, pe care o putem observa în aproape toate lucrările importante de până în 1923 cel puţin, cu excepţia tezei de doctorat, în care constrângerile tematice (şi, academice, după cum o spune el însuşi) îl

[174] „Un astfel de proces, care ar fi împlinit în sensul istoriei, este însă pe de-a-ntregul un indeterminat empiric, adică o idee. Această idee a timpului împlinit e numit în Biblie, ca idee istorică dominantă: timp mesianic." (trad. ns.)

împiedică să o prezinte[175]. Reflecţiile asupra teoriei cunoaşterii şi a filosofiei limbajului sunt preocupate cu rezolvarea unei probleme aparent exterioare domeniului lor, care face să intre într-un diferend noua scolastică kantiană cu estetica, teoriile producţiei artistice cu istoria (teoria producerii realităţii). Obiectul acestora nu e, în cazul acestor prime încercări, încă, politica, nici dreptul, concepte a căror tratare frontală clarifică în bună măsură semnificaţia şi intenţiile indistincte anterior. Nucleul ei este chestionarea unei forme de supradeterminare a individului care impune moartea ca nemurire ironică, o moarte care nu consumă, nici nu împlineşte, ci, ca să spunem aşa, doar „loveşte".

Limba este mai mult decât comunicare, mai mult decât o formă de expresie, iar tratarea în paralel a limbii în genere şi a limbajului uman (limba adamică şi limbile) este menită să pună în evidenţă un neajuns. Dacă limba este mijlocirea dintre fiinţa omului şi Dumnezeu, caracteristicile ontologice ale limbii, poziţionarea sa în această ontologie benjaminiană devin centrale. Care este forma de expresie dramatică care îndeplineşte rolul limbii, ca fundament al limbii? Conform tânărului Benjamin, trebuie să-i oferim acest rol tragicului[176]. Această concluzie rezultă prin eliminarea alternativei, adică a dramei baroce, în care nu omul e cel care vorbeşte, ci natura. Natura, aşadar, întâlnind limba, dă naştere unei forme de expresie aparte, care nu poate răspunde misiunii sale, dar o acceptă la fel cum trebuie să-şi accepte eşecul în a o îndeplini: „Jalea umple, împlineşte (*erfüllt*) lumea empirică în care se întâlnesc natura şi limba"

Avem de-a face, la o primă vedere, cu o „metafizică" a modurilor de expresie, care depinde însă de principiul împlinirii insuflat de ideea mesianică, faţă de care răspund diferit: împlinirea individuală, tragică, prin limitarea sa empirică în universul mic al determinării individuale, prin înălţarea individului la idee, împlinire prin jale, doliu, împlinire falsă, de împrumut, a dramei baroce, prin imitare a împlinirii divine ca istorie înălţată, o clipă, la nivelul ideii.

Ce anume diferenţiază cele două moduri de expresie, dincolo de esenţa genului dramatic? Ele sunt în istorie, şi atunci interesul pentru ele se mută asupra unei anumite configuraţii istorice care le generează. Răspunsul se află în evoluţia elementelor capabile să închege

[175] Benjamin afirmă despre teza sa de doctorat că "A devenit ceea ce trebuia să fie: un indiciu cu privire la adevărata natură a romantismului (…) – chiar dacă numai în mod mijlocit, căci n-am putut să intru în centrul romantismului, *mesianismul, ca, de altfel, în nimic altceva ce mi-e acum de mare interes,* fără să-mi retez posibilitatea de a urma calea cerutei complicate şi convenţionale atitudini ştiinţifice – pe care eu o deosebesc de cea adevărată". GB II: 23 apud W. Van Reijen, H.H. van Doorn, *Aufenthalte und Passagen: Leben und Werk Walter Benjamins: eine Chronik*, Suhrkamp, 2001.

[176] W. Van Reijen, H.H. van Doorn, *Aufenthalte und Passagen*, p. 40.

raporturile dintre transcendenţă, om şi natură. Evident, dacă ne gândim la materialul de lucru, elementele de care vorbim sunt *forme istorice, metamorfoze ale mitului*. În „Destin şi caracter", precum şi în analizele din eseul despre „Afinităţile elective ale lui Goethe", destinul şi contrapartea sa, caracterul, clarifică morfologia lumii (nu doar, cum arătam deja, a unui gen dramatic). Prin aceasta, tragedia şi drama barocă, devin instrumente de pătrundere dialectică (*Durchdringungsinstrument*). – Faptul că artei îi revine un asemenea rol e încărcat cu multe consecinţe. –

Eficacitatea destinului depinde de capacitatea sa de a se instala, în om, nu asupra sa, ci, printr-o falsă identificare, asupra vieţii nude, naturale, din el („Destin şi caracter, I: 35). Tragicul rezultă din împotrivirea faţă de această identificare, prin ridicarea omului din condiţia sa de simplă natură. Această ridicare este, mai mult decât o formă de expresie, apariţia formei de expresie însăşi, a limbii umane, ieşirea sa din muţenia naturii.

Lucrurile nu se opresc, însă, aici. În acest „stadiu daimonic al existenţei", *infans*-ul care este omul, fără moralitate, îşi reglează raporturile cu semenii săi şi cu zeii, încă prezenţi, încă temuţi, prin intermediul mitului. Ordinea mitului este cea care, legitimând violenţa, generează violenţă, şi ea face, în cele din urmă, ca omul să devină o fiinţă istorică. Abia soarele violenţei face a vizibilă umbra terestră a ideii mesianice.

Ceea ce începe să-l intereseze din ce în ce mai mult pe Benjamin în anii următori va fi tocmai modul în care acest *nomos* al violenţei se arată în istorie, devine istorie. În 1920, Benjamin se gândește chiar la o lucrare de habilitare care să discute concepţia kantiană despre istorie, proiect abandonat rapid după lectura textelor kantiene care tratează acest subiect, pe care Benjamin le consideră absolut dezamăgitoare, şi insuficiente pentru a suporta proiectul său (GB II: 55, 59). În contextul discuţiei noastre, orientate de urmarea paralelă a filonului politicului şi al mesianismul totodată, „Critica violenţei" (ca parte a tratatului său despre politică) şi relaţia acestuia cu textul explicit teologico-politic devine referinţa fundamentală pentru documentarea primului mesianism al gânditorului german.

Critica violenţei în limitele ordinii politico-juridice.

Critica violenţei se vrea într-un prim sens o „filosofie a dreptului guvernată de o rigoare kantiană"[177]. Domeniul exercitării criticii violenţei va fi prin urmare dreptul şi raporturile morale, corespunzător circumscrierii sferei violenţei ca ținând de „ordinea simbolică a

[177] Walter Benjamin, Jacques Derrida, *Despre violenţă*, traducere de George State și Bogdan Ghiu, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2004, p. 67.

dreptului, a politicii şi a moralei, a formelor de autoritate şi de autorizare”[178], folosind ca mecanism raporturile dintre scopuri şi mijloace, şi având drept ultim criteriu dreptatea.

Gewalt: autoritate-violenţă

Ceea ce în românește se traduce îndeobște prin „violenţă”, anume cuvântul german „die Gewalt”, comportă în mod intrinsec două înţelesuri, cel de violenţă (de exemplu termenul compus „*die Gewalttat*”, „act de violenţă”), şi cel de „forţă, putere, autoritate”. Distincţiile pe care le face Benjamin, aproape în maniera diairesis-ului platonician, între tipurile de violenţă urmăresc tocmai linia de articulare - dezarticulare a violenţei-autoritate (*Gewalt*). Întregul demers benjaminian stă sub semnul dublei determinări a cuvântului german, care nu poate rămâne un fundal lingvistic inconştient şi inaccesibil, ci trebuie considerat în calitatea sa activă, de realitate care ca fi supusă mai departe „examinării preocupate” a criticii.[179] Aceasta este maniera cea mai directă de a interpreta sensul criticii violenţei, ca încercare de a restabili sferele proprii de intervenţie a celor două entităţi prezente indistinct în termenul de violenţă, demers în care vor apărea de la sine clarificările necesare în privinţa adevăratei politici benjaminiene.

Fizionomia dreptului.

„Cuvântul de ordine” al dreptului este interzicerea violenţei individuale, care îi pune în cauză însăşi existenţa; aşadar, vocaţia sa este conservarea ordinii sale[180], a realizării intenţiei sale pleromatice. Ca urmare, dreptul monopolizează violenţa. Această definiţie a regimului de funcţionare a ordinii juridice indică o maniera consistentă a lui Benjamin de abordare a problematicii excepţiei intra-juridice. Schmitt recurge la un moment dat la definirea ordinii juridice prin apel la sintagma de „monopol de decizie”[181], ceea ce reintroduce excepţia suverană în conceptualizarea juridicului, scopul declarat al întregii construcţii schmittiene. Poate că aici e punctul în care devine în cele din urmă evidentă neînţelegerea criticii benjaminiene efectuate asupra acestei idei, menite a păstra un minim de indeterminare în persoana suveranului şi a stării de excepţie care îi stă la dispoziţie. În lipsa precizărilor necesare pentru urmărirea acestor concepte limită, şi având, pe de altă parte, la momentul alcătuirii acestui text, de-altminteri, doar *Dictatura* la dispoziţie, Benjamin consideră că e vorba de o înscriere, pur şi simplu, în ordinea juridică a oricărei

[178] *Ibidem*.
[179] Cf. si Eric Jacobson, „Metaphysics of the profane.The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem”, p. 215 sqq.
[180] Benjamin, *Critica violenţei*, ed. cit., p. 9.
[181] Giorgio Agamben, *État d’exception*, vol. 1, Seuil, 2003, p. 110.

violenţe, deci a unei modalităţi de a face imposibilă orice excepţie extrajuridică, de a realiza ambiţia totalizatoare a normei. Aceasta ar duce, se poate înţelege, la o „epuizare" a resurselor de violenţă extrajuridice, şi la împlinirea „destinului" politicii mondiale. Însă Benjamin nu „încearcă din răsputeri să asigure existenţa unei stări excepţionale extrajuridice", cum afirmă oarecum hazardat Agamben. Critica violenţei benjaminiene evoluează în două registre ontologice diferite. Rămânând în imanenţa istoriei, trebuie constatată posibilitatea „morţii termice" a juridicului, o încremenire istorică ce nu poate fi decât catastrofală; depăşind această sferă, intrăm într-o zonă în care, pentru Benjamin, legătura cu imanenţa nu se cere în nici un fel asigurată. Cu alte cuvinte, teologia politică nu poate primi decât un răspuns direct: da sau nu.

Reluarea sistematică a *Criticii violenţei* îi permite lui Derrida formularea a trei linii de desfăşurare succesive:

1. indicarea paralogismelor autorităţii pure, cu alte cuvinte, demonstrarea indecidabilităţii ordinii juridice şi „anxietatea" acesteia, prin intermediul a ceea ce Derrida va numi, în demersul său deconstructiv [182], aporiile sistemelor de drept, care aşează dreptul, ca organizare a raporturilor dintre scopuri şi mijloace sub semnul criteriului a priori al dreptăţii,

2. filosofia istoriei violenţei, preocupată de decelarea unui al doilea registru al violenţei, încadrabil în sfera ethosului religios, a originii impure a sistemelor politico-juridico-etatice moderne ca asocieri istorice ale autorităţii cu violenţa în siajul ordinii mitice, în forma violenţei-autoritate mitice, sau destinale; (acest demers, alături de cel de la punctul antemergător permite schiţarea, cu ajutorul dezvoltărilor derrideene ale chestiunii, şi a unei critici a modalităţii de conceptualizare a totalităţii ordinii juridice), şi, în fine,

3. restabilirea violenţei pure (divine) şi a regimului potrivit naturii dreptăţii precum şi a relaţiilor care asigură funcţionarea ei, ca ordine transcendentă, moment care deschide tematizarea, în completarea sistemului conceptual amintit, a teologiei politice benjaminiene

1. În contestarea suveranităţii legii (*Gesetzlichkeit*), înainte chiar de a-i opune un principiul dreptăţii (*Gerechtigkeit*) care depăşeşte limitele raţionalităţii sale considerată capabilă a norma raporturile social-politice şi caracterul potenţial violent al acestora în gestionarea relaţiei scop-mijloc, Benjamin indică câteva contradicţii obiective ale sistemului pe care îl

[182] Derrida, *Forţă de lege*, ed. cit.

alcătuieşte raţionalitatea juridică. Reluând aproape identic structurarea conceptului schmittian de dictatură se străduieşte să arate caracterul falimentar al unei atare întreprinderi de a garanta, în esenţă, caracterul pleromatic imanent ordinii juridice[183]. Benjamin trece în revistă câteva teme: figura marelui criminal, greva politică şi cea proletară, dreptul războiului, pedeapsa cu moartea şi caracterul bastard al autorităţii poliţieneşti. Caracterul lor problematic, aporetic, constă în modalitatea de raportare incongruentă cu cele două funcţii ale autorităţii sau suveranităţii laice (aşa cum trebuie să înţelegem în acest context, termenul *Gewalt*), şi anume funcţia instauratoare de drept şi cea conservatoare a dreptului. După cum o arată de fiecare dată Benjamin, autoritatea nu poate să se legitimeze plecând doar din imanenţă, deci ea va ceda loc, în dialectica instaurare-conservare, interesului conservator, pe care Benjamin nu oboseşte să-l numească ca fiind fundamental. Mai mult, limita, caracterul marginal al excepţiei declanşează o reacţie a dreptului pe care Benjamin o numeşte spaimă; în acest fel, starea de excepţie nu mai poate fi păstrată în poziţia pe care i-o acorda Schmitt, fiind supusă unor strategii de incluziune, de „pacificare", de neutralizare a acestei ameninţări.

1.2. A doua perspectivă pe care ne-o propunem asupra acestei chestiuni delimitate, solicită completarea şi clarificarea reprezentării benjaminiene a relaţiei dintre drept şi dreptate, cu sprijinul celor trei aporii descrise de Derrida[184]: epokhé a regulii, obsesia indecidabilului, şi urgenţa deciziei care barează orizontul cunoaşterii.

Prima aporie arată caracterul problematic al oricărei aplicări a unei reguli, precum şi al oricărei decizii; orice stare de excepţie suscită o suspendare a ordinii din care să rezulte un nou statut; a doua aporie discută caracterul incomplet al oricărei decizii juridice, care, după cum arăta undeva şi Schmitt[185], nu angajează o relaţie directă cu regula, ele fiind incomensurabile (Această imagine poate duce la varianta unei mistici a deciziei, de pus în legătură cu o mistică a suveranului, ca incarnare a posibilităţii de a decide, = mistică a statului, care are monopolul (unicitatea) deciziei); cea de-a treia indică urgenţa care se impune deciziei, în numele dreptăţii. Toate cele trei paradoxuri, expuse lacunar aici, au aceeaşi sursă, a distincţiei dintre actul performativ şi cel constativ, regimuri de efectuare distincte, care nu pot fi conciliate în ordinea dreptului. Cu alte cuvinte, actul performativ, fie că e vorba de aplicarea şi, mereu în acelaşi timp, o reconfirmare a unei legi, de o judecată aşadar, fie că e vorba de o impunere a unei noi ordini juridice, depăşeşte domeniul

[183] *Critica violenţei*, ed. rom. cit., p. 10.
[184] *Forţă de lege*, ed. cit., pp. 49-57.
[185] Citat de Agamben, p. 93 sqq.

regulator, al constativului, al formalului, cel pentru instaurarea căruia milita în termeni uşor diferiţi, Kant. Dreptul constituie aşadar un orizont de posibilitate de neînscris în ordinea dreptului.

2. Presupoziţia nechestionată şi dogmatică a dreptului este cea a posibilităţii atingerii unor scopuri juste prin mijloace juste, care reprezintă, după cum e lesne de observat, cazul ideal al suprapunerii puterii cu dreptatea, ca plinătate indestructibilă a lui *Gewalt*. Or, Benjamin distinge puterea - ca principiu de impunere mitică a dreptului - de dreptate, impunere de astă dată divină a scopului, şi vede acționând, dincolo de ordinea dreptului, două violenţe, imposibil de conciliat într-o „sinteză a priori" care să dea o „Lege": violenţa mitică (destinală) şi cea divină.

Violenţa mitică, întemeietoare de drept, relevă de un eveniment (de un act performativ pur, cu se exprimă, în proprii-i termeni Derrida) care scapă oricărei explicitări, oricărui sens, oricărei încercări de a-l recupera a posteriori unei înţelegeri. Iată cum se prezintă situaţia întemeietoare de drept pentru Derrida:

> „Acest moment de suspendare, această epokhé, acest moment care întemeiază sau revoluţionează dreptul constituie, în inima dreptului, o instanţă de nedrept. (...) *acest moment dintotdeauna a avut loc şi niciodată nu a avut loc în forma unei prezenţe*" (subl. ns.)

Cu alte cuvinte, întemeierea dreptului nu este transparentă pentru el însuşi, ea nu este inclusă în ordinea dreptului, ci e de o altă natură. Autoritatea pierde, în chiar centrul său, întemeierea, legătura cu dreptatea, cea care se afirmă că trebuie să-i constituie originea., vedem astfel (înțelegând acum imposibilitatea lui *Gewalt* ca violenţă-autoritate) autoritatea dezvelită, recurgând la truculenţă, la brutalitate, şi presimţim dreptatea, a cărei violenţă purificată e non-violentă.

Aşadar, caracterul esenţialmente impur al relaţiei violenţă-autoritate explică disocierea, enunţată deja în „Destin şi caracter*"*, dintre dreptate şi ordinea dreptului.

O precizare fulgurantă din „Destin şi caracter" va lămuri sensul gestului său de a numi violenţa întemeietoare de drept ca fiind destinală: „Judecătorul, cu fiecare decizie, este pus să aplice orbeşte un destin." (I:34)

Această afirmaţie îşi are originea în stabilirea, de către Benjamin, a sferei destinului ca fiind inclusă în cea a dreptului[186], lucru care nu poate fi lămurit în totalitate dintr-o singură

[186] *Destin şi caracter*, ed. cit., p. 35

mişcare. *Critica violenţei* oferă şi explicaţiile necesare pentru a înţelege o altă afirmaţie care atrage atenţia, conform căreia, în abrupta formulare a lui Benjamin: „dreptul actual [este] un simplu supravieţuitor al stadiului daimonic al existenţei umanităţii”[187]

În numitul „stadiu daimonic al umanităţii”, morala reglementa nu numai raporturile dintre oameni, ci şi cele pe care aceştia le întreţineau cu zeii. Aceasta este vremea în care putem să vedem acționând în modul cel mai deplin violenţa întemeietoare, violenţa de felul destinului (*schicksalmässige Gewalt*), cum o mai numeşte Benjamin[188]. Violenţa destinală face trimitere la un principiu de impunere pe care nicio autoritate nu îl poate conserva, care arată diferenţa de natură între cele două, între violenţă şi autoritate şi, totodată, suspendă raportul în care le pune ordinea imanentă a dreptului. E vorba aici de o „funcţie nemediată a forţei”[189], pură manifestare a forţei, kratofanie. Destinul, în această concepţie, nu are nevoie, la drept vorbind, de sprijinul unei violenţe a dreptului (*Rechtsgewalt*) ca instrument al conservării sale. Destinul şi violenţa destinală creează însă în Grecia arhaică o *dependenţă*, ceea ce Benjamin numeşte „aservire mitică a persoanei”[190]. Este o dependenţă tocmai faţă de kratofanie, dincolo de aporiile care fac ordinea dreptului aşa de greu locuibilă.

Fundamentul ei fiind puterea, violenţa întemeietoare e pe drept cuvânt numită mitică: ea nu necesită decât acest *mythos* pentru a funcţiona – fără apel la dreptate, la sfera moralităţii, a binelui şi a răului. Modul în care ea poate depăşi paradoxul iterabilităţii stă tocmai în faptul că nu necesită conservarea, că oricând, ea cade, ca şi destinul, „pe nou”, neaşteptat, întemeietor de fiecare dată, discontinuu. Pacificarea acestei violenţe divine prin intermediul formei istorice care e ordinea politico-juridică, care moşteneşte şi utilizează în interes propriu funcţia religioasă a violenţei (kratofania) este ceea ce trebuie respins, pentru eliberarea omului din servitute.

Violenţa pură (divină) relevă de o viaţă naturală. Vocabularul „vitalist” benjaminian

Acestei violenţe mitice, Benjamin îi opune violenţa divină, având un cu totul alt fundament. Nu forţa, puterea, ci dreptatea, o dreptate fără drept, care impune o reconsiderare a vieţii naturale (*blosses Leben*). Pentru claritatea sa deosebită în distingerea celor două feluri de violenţă, pasajul merită să apară aici în întregime:

---

[187] *Destin şi caracter*, ibidem.
[188] *Critica violenţei*, p. 11, ş.a.
[189] *Critica violenţei*, ed. cit., p. 185.
[190] *Destin şi caracter, p. 27.*

> „Dacă violenţa mitică este instauratoare de drept, cea divină este distrugătoare a dreptului; cea dintâi stabileşte graniţe, cea din urmă le distruge; cea mitică învinovăţeşte şi pedepseşte în acelaşi timp, cea divină graţiază; una ameninţă, în vreme ce cealaltă loveşte, amândouă letale, însă prima cu vărsare de sânge, iar cea dea doua fără a vărsa sângele (...) Căci cu viaţa nudă [=naturală] se opreşte domnia dreptului asupra celor vii. Violenţa mitică este violenţă sângeroasă pentru sine asupra simplei vieţi [=naturale], în vreme ce violenţa divină este violenţă pură asupra vieţii de dragul celor vii .”[191]

După cum se poate observa, setul de distincţii benjaminiene, menit a scurtcircuita ordinea istorică, mitică, a dreptului şi indicarea unui registru ontologic superior, atestă o relaţie între violenţa pură şi viaţa naturală (*blosses Leben*). Termenul *blosses Leben* apare pentru prima dată în *Destin şi caracter.* Din punct de vedere bibliografic, el are puţine ocurenţe la Benjamin (apărând după ştiinţa noastră, doar în *Critica violenţei*), doar acolo unde se vorbeşte despre forma istorică a ordinii mitice, ca relevând în mod fundamental de determinare şi supunere, şi eventuala relaţie mai profundă pe care o angajează cu violenţa divină. El a fost tradus de către Catrinel Pleşu prin „viaţă nudă”, dar şi prin cel de viaţă simplă. Prima lecţiune creează o oarecare confuzie, date fiind lucrările lui Agamben dedicate acestui termen. Utilizarea lecţiunii „viaţă naturală” are aici o intenţie programatică.

Dacă, pe de o parte, violenţa mitică, în realizarea funcţiei sale, creează în ordine istorică determinaţii ale vieţii simple, naturale şi, prin ricoşeu, determină supunerea individului în prelungirea acestor mecanisme religioase în cadrul unei ordini socio-politice secularizate (adică transformarea istorică a ethosul antic în cel modern, trecerea de la destin la drept), violenţa divină (pe care o punere în problemă de filosofie a religiilor „angajată” ar putea să o considere iudeo-creştină, opunând-o celei păgâne[192]) se referă la această viaţă simplă în acelaşi timp distrugând ordinea mitică. Viaţa simplă, naturală se opune, în acest fel, oricărei vieţi determinate având un conţinut de sens cultual, istoric, politico-juridic, se opune oricărei organizări. Excepţia care ia naştere prin exercitarea funcţiei violenţei pure este o anihilare completă a oricărei ordini pentru prezervarea unei virtualităţi drepte a viului ca atare, dublată de posibilitatea concretă de ajungere-la-fiinţă a omului drept.

Discuţia porneşte, în „Destin şi caracter”, de la demontarea încercărilor de întemeiere, în sens logic-juridic, a poruncii (divine):

---

[191] *Kritik der Gewalt*, ed. germană citată, p. 127 (trad. ns.).

[192] Această interpretare este destul de bine reprezentată în exegeză. Vezi, de pildă, Derrida, *op. cit*., Rochlitz, *op. cit*.

> Dar acei gînditori se reîntorc la o teoremă îndepărtată, pe care, probabil, ei cred că pot întemeia chiar acea poruncă [„să nu ucizi" – n.n.]. Este vorba de teza sacralităţii vieţii, pe care ei fie o raportează la întreaga viaţă animală, chiar şi la cea vegetală, fie o restrâng la cea umană. „(...) Noi însă recunoaştem că mai presus de fericirea şi de îndreptăţirea unei existenţe (...) se află existenţa în sine." Pe cât de falsă e această propoziţie, chiar lipsită de nobleţe, pe atât dezvăluie ea obligaţia de a nu mai căuta temeiul poruncii în ceea ce fapta pricinuieşte celui ucis, ci în ceea ce ea îi pricinuieşte lui Dumnezeu şi făptaşului însuşi. Falsă şi josnică e propoziţia că existenţa se află mai presus decât existenţa dreaptă, dacă existenţa nu trebuie să însemne nimic altceva decât simpla viaţă – şi acesta e sensul pe care-l capătă ea în respectiva reflecţie. Propoziţia conţine însă un adevăr puternic dacă „existenţa" (sau, mai bine, „viaţa") (...) înseamnă neclintita stare de agregare care e „omul". Asta dacă propoziţia vrea să spună că nefiinţa omului ar fi ceva mai îngrozitor decât (neapărat: simpla) încă-neajungere-la-fiinţă a omului drept. (Critica violenţei, p. 22)

Fragmentul expune nu un vitalism benjaminian, ci o atentă separare a unor categorii ontice în lumina violenţei. Omul reprezintă o concreţionare ontică devenită ontologic de neignorat. Pe de altă parte, acest statut depinde de speranţa mesianică: căci „omul drept" nu-i decât unul din numele lui Mesia.[193]

Distincţia (în sensul de nobleţe) ontologică urmează traseul violenţei:

> Omul nu coincide, cu nici un preţ, cu simpla viaţă (bloßes Leben) a omului, cu atât mai puţin cu simpla viaţă din el, nici cu vreuna din stările şi însuşirile sale, nici măcar cu unicitatea persoanei sale trupeşti. Pe cât de sacru (heilig) este omul (sau, de asemenea, acea viaţă în el deopotrivă prezentă în viaţa pământească, în moarte şi în viaţa de apoi) pe atât de puţin sacre sunt stările sale, pe atât de puţin sacră e viaţa sa trupească, vulnerabilă prin ceilalţi. (...) Şi chiar dacă acestea ar fi sacre, ele tot n-ar fi astfel în vederea simplei lor vieţi, n-ar putea să fie în viaţă." (Critica violenţei, p. 22)

Aceste distincţii trebuie considerate în urmărirea concepţiei apocaliptice a lui Benjamin, pe care o precizează *Fragmentul teologic-politic*.

[193] Moshe Idel, *Fiul li Dumnezeu*.

Fragmentul teologic-politic.

Acest text foarte scurt şi foarte încărcat al lui Benjamin conţine întreaga sa teologie politică, adică precizarea raportării posibile a ordinii profane, cu dimensiunea ei teleologică cuprinsă oarecum latent în reprezentarea sa istorică, ca devenire, la ordinea divină. Benjamin stipulează că, oricum am imagina devenirea istorică, aceasta nu se află în continuitate cu „mesianicul", pe baza, putem infera în lumina celor deja arătate, diferenţei dintre criteriile corespunzătoare celor două nivele, forţa mitică, respectiv cea divină, numită aici teocraţie. Intervenţia puterii divine stă în afara ordinii profane, ca sfârșit, iar nu ca scop evoluţiei acesteia.

E nevoie însă de o legătură, totuşi, între ordinea divină şi cea naturală: cea a vieţii simple, naturale (viaţă simplă, natură), şi, chiar dacă ea e contingentă şi nu poate fi „înghesuită" în ordinea umană, aşezată sub scopul fericirii. Ea este revelată de „mesianic". Mesianicul funcţionează ca un fel de câmp de intensitate. Relaţia care angajează ordinea profană şi cea divină, aşezată sub semnul sfârșitului, este o analogie complexă, care face posibilă o „concepţie mistică a istoriei":

> „Aşadar profanul, care nu este o categorie a acestei împărăţii [a lui Mesia, întregirea ns.], este o categorie decisivă a apropierii ei, care se petrece pe nesimţite. Căci, tinzând către fericire, tot ce este pământesc tinde către pieire, numai în fericire îi este dat să-şi găsească sfârșitul – în vreme ce intensitatea mesianică nemijlocită a inimii, a omului interior individual trece prin nefericiri, adică prin suferinţe. Corespondentul lui *restitutio in integrum* în sens spiritual, care duce la nemurire, este o *restitutio* în sens temporal care duce la un veşnic declin, iar ritmul acestei existenţe pământești, veşnic trecătoare (...) este fericirea. Căci natura este mesianică prin caracterul său veşnic şi total trecător" (I:203)

„Pentru că nu poate vorbi, natura jeleşte". Jeleşte tocmai această ordine profană pentru care sosirea lui Mesia este sfârșit, catastrofă.

Este momentul unei reaşezări a datelor problemei conformă intenţiilor lui Walter Benjamin. Pentru început, să prezentăm succint structura conceptuală care stă la baza noii politici în slujba căreia este pusă istoria.

Physis – mythos - nomos

Această triadă conceptuală dă seama, într-o măsură suficient de clară, despre relaţiile conceptuale din care emerge, în cele din urmă, istoria. Mai întâi, în prima variantă, cea din *Fragmentul teologică-politic*, din *Destin şi caracter* şi din *Critica violenţei* , physis-ul (natura, sau viaţa naturală) singurul termen nedublat al relaţiei, intervine în două raporturi: pe de-o parte, natura, în virtutea caracterului ei mesianic, este pusă în relaţie directă cu nomos-ul divin, relaţie ce domină în raport cu cea mito-istorică; aceasta din urmă, după cum arată filosofia benjaminiană a istoriei violenţei, se constituie prin „capturarea" în relaţiile proprii nomos-ului mitic, a epifenomenelor physice numite indivizi (ceea ce Benjamin numeşte aservire mitică). Întreaga istorie, ca istorie de violenţă, stă sub semnul acestui pas originar. Istoria este, atunci, conform acestei perspective, *mythos*, ca modalitate fundamentală de trecere de la kratofanie la iterabilitate, la o normă şi la o ordine imanent profane, având cu domeniul religios acest singur punct comun.

Natura este nu atât elementul autentic în istoria violenţei, cât, mai degrabă, elementul care, în interiorul dialecticii violenţei mitice, este inepuizabil şi dincolo de orice *Aufhebung*. Natura nu-i doar un „rest" al dialecticii; ci, simultan, motorul şi frâna acesteia.

„Politica mondială" poartă deci la Benjamin pe bună dreptate numele de „nihilism", căci ea, orientată de ideea fericirii în orizontul dialecticii mitului care organizează violenţa, nu poate să se împlinească decât în sfârşitul physis-ului, a naturii, a realităţii ca atare. Împlinirea violenţei nu poate să însemne altceva decât apocalipsă.

Oscilaţia şi indecizia lui Benjamin în descrierea sau figurarea lui Mesia şi a manierei prin care defectează aparatul conceptual al dialecticii mitului ne sugerează ca nu aici se află miza centrală a gândirii sale. Dacă Benjamin ar fi fost un gânditor religios, acest punct ar fi fost tratat sistematic şi consistent. Dar el rămâne la nivelul unor schiţe, aluzii criptice şi prefigurări. Nu: Benjamin e interesat doar de tipul de limitare al imanenţei absolute a violenţei. Dacă violenţa este legea acestei lumi, guvernând fără limite, în numele fericirii, ce putem să spunem despre sfârşitul ei? Orice formă de violenţă este prinsă în dialectica mitului în mod ineluctabil; acesta este *nomos*-ul lumii. (Argumentele privind arbitrajul, din Critica violenţei, privind o rezolvare non–violentă a conflictelor, nu sunt câtuşi de puţin convingătoare.) Sfârşitul nu e împlinire a lumii; ci, mult mai tranşant, intervenţie abruptă, distrugătoare, a forţei mesianice tari în numele viului (Critica violenţei p. 21, fragmentul citat).

Prin aceasta, relaţia contra-dialectică, care pare în acest moment independentă sau, cel puţin, autonomă de registrul istoric, dintre o anumită natură (desemnată oscilant şi aluziv) şi violenţa divină (adică adventul mesianic) pe care o numim aici „forţă mesianică tare" demonstrează superficialitatea imanenţei. Acesta este fundamentul anarhismului benjaminian, şi de aici se trag cele mai importante argumente ale sale în favoarea tăcerii, refuzului participării şi critica sa cea mai vehementă împotriva ordinii dreptului (a ordinii politico-juridice). Stau drept martor încercările şi notele, nepublicate, de sistematizare a acestor argumente, datând din perioada 1920-21, mai ales cele incluse în fragmentul 76 (GS VI:104-109) şi din fragmentul 73 (GS VI: 98-100). În ambele, Benjamin investighează căi de justificare a anarhismului şi consecinţele unei asemenea atitudini.

În definiţia politicului din acest din urmă fragment, Benjamin exprimă limpede necesitatea unei noi configurări a „ordinii profane" prin raportare la una fundamentalmente opusă, cea mesianică:

> Definiţia mea a politicului: împlinirea umanităţii netranscendente a umanului (*Erfüllung ungesteigerten Menschenhaftigkeit*). Aceasta nu trebuie să însemne: nu propovăduită de religie, ci trebuie să însemne legiferarea, cerută prin ea, a profanului. Legile mozaice (sic!) aparţin (probabil) fără excepţie, legiferării asupra domeniului corporalităţii în sensul cel mai larg, şi au o poziţie cu totul deosebită; ele determină felul şi zona de intervenţie şi influenţă divină *nemijlocită.* Şi acolo unde aceste legi îşi stabilesc limita, exact acolo se învecinează nemijlocit zonei politicii, a profanului, a corporalităţii fără legi în sens religios.
>
> Sensul anarhiei pentru domeniul profanului este de determinat din locul istorico-filosofic al libertăţii (o observaţie greu de urmărit, căci aici pare să apară problema fundamentală a raportului dintre corporalitate şi individualitate). (GS VI: 99)

În acest context, anarhia este preocuparea pentru zona unei libertăţi pe care sistemul de raporturi violente o ocupă şi o confiscă pentru sine. Eliberarea acestei zone, aflată, topologic, undeva în pliurile subiectului unde individualitatea şi corporalitatea nu sunt superpozabile, ar fi, atunci, misiunea politicii ca împlinire a unei umanităţi care nu şi-a depăşit statutul ontologic descris de umanitatea sa.[194]

În notele de pregătire a unei recenzări critice a unui număr din „Blätter für religiösen

[194] Umanitatea netranscendentă a umanului (*ungesteigerten Menschenhaftigkeit*) reapare ca formulare tipică în discuţia concepţiei nietzscheene asupra tragediei, în *Drama barocă*. Opinăm că aici, însă, extensiunea termenului nu priveşte supraomul, ci, mai degrabă, ceva de felul „omului drept", poate o comunicare nemijlocită a divinului şi a umanului.

Sozialismus“, „primul” Benjamin marchează clar imposibilitatea logică şi practică a coexistenţei anarhismului cu ordinea politică. Astfel, el investighează diferitele posibilităţi logice deschise cu privire la dreptul de exercitare a violenţei: interzicerea sa pentru stat şi cetăţeni deopotrivă, îngăduirea folosirii violenţei de către stat, respectiv de către cetăţeni în mod exclusiv, sau, în fine, legiferarea dreptului de recurs la violenţă pentru stat şi indivizi deopotrivă. Prima din aceste opţiuni logice, numită „anarhism etic” de dovedeşte incompatibilă logic şi funcţional cu sistemul în care ar trebui să-şi facă loc:

> „Anarhismul etic”, este, în fapt, ca program politic, i.e. ca un plan al comportamentului care să fie conceput în vederea evoluţiei (*das Werden*) unei noi ordini cosmopolitane, contradictoriu. (...) În ceea ce priveşte prognoza asupra succesului politic al acestei renunţări la rezistenţă precum şi asupra dominaţiei eterne a violenţei pe pământ, nu putem să îndepărtăm scepticismul, mai ales în privinţa ultimei teze – atâta timp cât prin violenţă se înţelege acţiunea fizică. Oricât ar fi de nesustenabil ca politică „anarhismul etic”, un comportament care i-ar corespunde ar putea să ridice moralitatea individului sau al societăţii la cea mai mare înălţime, aceea de [absenţa] căreia suferă fiindcă nu pare să le fie prescrisă divin rezistenţa violentă. Când comunităţile de evrei din Galiţia s-au lăsat ucise în sinagogile lor, aceasta n-avea nimic de-a face cu „anarhismul etic”, ci cu simpla „neopunere de rezistenţă răului”, ca atitudine morală în lumina divină. (GS VI: 107)

Cu alte cuvinte, Benjamin se arată sceptic cu privire la şansele de reuşită practice, politice, ale unei conduite anarhice organizată moral care ar căuta să impună, în mod paşnic, interzicerea generală a violenţei, pentru că ea e pur şi simplu, în această formulare, prea puţin ambiţioasă faţă de definiţia politicului. Renunţarea la violenţă se arată a fi prea aproape de exercitarea violenţei ca să poată să joace, cu simple comandamente morale, rolul unui fundament. Contraexemplul cu decizia morală a evreilor din Galiţia vine doar să arate cât de simplă, de înălţătoare, dar în acelaşi timp cât de limitată în ordinea profană este o asemenea propunere.

În continuarea argumentului, Benjamin indică, pe lângă aceste considerente care privesc „operaţionalizarea” pe scena politică, unele care vizează limitele interne ale deciziei:

> O decizie universal aplicabilă cu privire la dreptul de a uza de violenţă este necesară – şi posibilă, fiindcă adevărul nu se opreşte la morală, în faţa himerei libertăţii morale. - Dar [...] nu poate fi privită drept în faţă o decizie subiectivă pentru sau împotriva unei acţiuni violente, căci o decizie cu adevărat *subiectivă* nu pare să poată fi reprezentată decât în vederea anumitor scopuri ale dorinţei. (GS VI: 108)

Anarhismul benjaminian nu e unul etic; nu-i e propriu o naivitate de acest fel. El evoluează într-o zonă mult mai strictă, dacă nu mai abstractă. Funcţionează ca un sistem de a respinge, de a denega absolut orice violenţă, şi astfel, întreaga istorie. „Critica violenţei" este o indicare a „politicii adevărate" ca eşec al politicii. Motorul acestei critici este un refuz al participării, un refuz de a lua cuvântul, de a vorbi măcar. Aici e singurul punct care-l deosebeşte de anarhismul lui Landauer, a cărui influenţă este, de altfel, observabilă.

„Evreul nu trebuie să vorbească..."

La începutul iernii 1923/24, Florens Christian Rang îi trimite lui Benjamin textul a ceea ce s-ar putea numi astăzi „scrisoare deschisă", purtând numele „*Deutsche Bauhütte. ein Wort an uns Deutsche über mögliche Gerechtigkeit gegen Belgien und Frankreich und zur Philosophie der Politik*" [Baraca germană; un cuvânt către noi, germanii, despre posibila reparaţie cu Belgia şi Franţa şi despre filosofia politică". Protestantul german Rang, cunoscut ca situându-se, din punctul de vedere al convingerilor, în rândurile dreptei conservatoare, îi cere prietenului evreu Walter Benjamin să exprime public un punct de vedere, pentru a fi inclus în versiunea finală a documentului. Benjamin îl stima enorm pe Rang, iar prietenia lor, legată de interesul comun pentru cultura germană şi temele care vor constitui lucrarea de habilitare eşuată, *Originea dramei baroce,* părea puţin afectată de aceste lucruri. Prietenul mai vârstnic, Rang (născut în 1864) îl pusese pe încă atât de tânărul Benjamin în legătură cu Hugo von Hoffmannstahl, oferindu-i o şansă binemeritată la vizibilitate în lumea culturală – ceea ce Hannah Arendt numeşte, cu pătrunderea uneia care înţelege foarte bine obscuritatea cărărilor ducând la consacrarea publică, „un prim moment norocos" [195] . Benjamin are reţineri intime în a răspunde acestei solicitări. Deferenţa şi prietenia îi cer altminteri. Ca de atâtea ori, Benjamin răspunde mai întâi principial, în ordinea gândirii sale, pentru ca, apoi, să facă figură publică - minoră -, în documentul de răspuns („Zuschrift", în GS IV.2:791, GB II: 373 sqq). Răspunsul lui ajunge întâi, sau, cel puţin în aproape acelaşi timp, la Scholem. Pe bună dreptate, Benjamin trebuie să fi crezut că ţesătura iudaică a argumentaţiei îi va plăcea acestuia. În scrisoarea trimisă direct lui Rang după primirea textului sursă şi a solicitării, Benjamin formulează clar şi definitiv poziţia sa din acei ani (pentru a o încălca din prietenie, şi, de aceea, doar în aparenţă):

> Dar nu pentru prima dată afli de la mine că doar cu cele mai mari rezistenţe, numai cu cele mai adânci deliberări alătur anturajului tău persoana mea,

[195] Hannah Arendt, *Men in Dark Times*.

> ceea ce-i iudaic în ea. Şi nu din oportunism provin aceste deliberări, ci din convingerea constrângătoare pe care o am într-una acum: că în momentele cele mai îngrozitoare ale unui popor sunt chemaţi să vorbească doar cei care-i aparţin; nu, mai mult: cei care-i aparţin în modul cel mai eminent, care nu afirmă doar un mea res agitur, ci pot să spună şi meam propriam rem ago. Cu siguranţă, evreul nu trebuie să vorbească. (Adânca necesitate în această privinţă mi-a devenit încă şi mai clară cu moartea lui Rathenau, precum şi a lui Landauer, care n-a „vorbit" ci a „urlat", că germanii trebuie acuzaţi cu altă greutate. (GB II: 373 sq)

Momentul era într-adevăr îngrozitor pentru Germania. Era perioada hiperinflaţiei, cauzată de război şi de obligaţia de a plăti reparaţiile exorbitante către ţările Antantei. Declarată în faliment la începutul lui 1923, Germania îşi vede teritoriul invadat de forţele franco-belgiene. Ruhr-ul va rămâne sub ocupaţie până în 1925. Puţin timp după semnarea tratatului de la Rapallo, Rathenau, evreu german el însuşi, ministru de externe, naţionalist german şi partizan al aculturării până la asimilare a evreilor în Germania, este asasinat. Landauer murise şi el, ucis în amurgul rapid şi sângeros al revoluţiei muncheneze din 1919. Şi el tot evreu, anarho-socialist, condusese în guvernul revoluţionar ministerul educaţiei, în care ia o singură decizie: interzicerea predării istoriei în şcoli. Landauer e cel care, de la aceeaşi înţelegere profundă a situaţiei istorice ca şi Kraus, preferă o altă atitudine faţă de ea, militantă, fierbinte. Dar judecata sa, ale cărei urme le găsim afectând scriitura lui Benjamin, se mişcă oarecum în aceleaşi coordonate.

> „Suntem poporul decadenţei, pionierii ei şi antemergătorii violenţei tâmpe, ai ruşinoasei izolări şi premăririi individului până la greaţă. Suntem poporul târâtului spre locul unde nu mai e nici un spirit colectiv, ci doar resturile sale deformate, nebunia superstiţiei şi surogatul ei brutal, impulsul violenţei externe, ale statului. Suntem poporul decadenţei, şi ai decadenţei fiindcă cei care-i merg în frunte nu văd nimic dincolo de viaţa pământească, nu văd înainte-le nici un delir ceresc, în care să creadă şi pe care să-l propovăduiască cu sfinţenie." [196]

Necesitatea de a se reţine de la cuvânt în „baraca germană", lipsa, ori, mai degrabă, necesitatea lipsei unui spaţiu al cuvântului autentic iudaic, iată forma interdictului iudeo-german. Limba, e, din nou, locul geometric al violenţei, şi doar tăcerea ori, în acest caz rar, un alt fel de vorbire, de la o minte la alta, în tainele prieteniei, protejează de ravagiile ei.

Un an mai târziu, după moartea lui Rang, Benjamin devine legatarul cultural al acestuia. Arhiva documentelor păstrate ale acestuia sunt şi astăzi parte a arhivei Walter Benjamin.

[196] Landauer citat de Paul Tillich, *Berliner Vorlesungen: (1919-1920)*, Walter de Gruyter, 2001, p. 195.

2. Incapacitatea de a decide. Originea dramei baroce germane (1923-1927)

Du-te/ şi nu-mi mai obiecta nimic.
Şi totuşi,/ stai! Cum tremur,/ pier,/ încremenesc.
Dar pleacă! Timp nu e să mă-ndoiesc. Mai stai!
Mă iartă! Ah! Priveşte/ cum ochiul, inima-mi se frânge!
Te du! De ce mai stai în loc? Sfârşitul să-l mai schimb nu pot."
(Lohenstein)[197]

Sunt hotărât să fac de fiecare dată ceea ce am de făcut. Dar ce am de făcut nu-i de fiecare dată acelaşi lucru. (Walter Benjamin)

În anii 1923-1927 Benjamin concepe şi realizează două lucrări care vor deveni, în cele din urmă, singurele cărţi publicate ale sale[198]. Cu un simţ sau o presimţire fină a atribuirii simbolice, Benjamin le dedică unor persoane ce-i par a întruchipa viitorul şi trecutul: *Originea dramei baroce germane*, eşecul său academic, e închinată soţiei sale, de care, în perioada apariţiei sale, se pregătea să divorţeze, iar *Stradă cu sens unic (Einbahnstraße)*, culegerea de aforisme şi momente, poartă pe pagina de gardă numele Asjei Lacis, revoluţionara şi actriţa letonă de care se îndrăgostise deja în 1924. Ce poate fi mai semnificativ decât a sfârşi invocând originea şi a merge mai departe, cu hotărârea celui care intră pe o stradă cu sens unic (indiferent din care parte!)? Soarta, însă, va râde cele două atribuiri, cele două sinteze falacioase ale dorinţei şi conştiinţei pe care Benjamin poate să le fi crezut decizii capitale: nimic mai puţin definitiv, nimic mai puţin îndoielnic decât aceste decizii.

Era timpul deciziei pentru bărbatul trecut deja de 30 de ani, rămas în colivia aurită a familiei, pe sprijinul financiar al căreia se bazase întotdeauna. „Vrăjmaşul" şi benefactorul său, Emil Benjamin, moare în iulie 1926. Fiul crede a fi momentul de a lichida moştenirea subţiată oricum semnificativ de război şi loviturile neîncetate ale crizei. După eşecul încercării de habilitare, crede a avea ocazia smulgerii definitive din mâinile destinului a unei cariere în lumea culturală, iar acest capital i-ar fi îngăduit s-o pornească cu dreptul. Cele 30000 de RM[199] i se vor scurge însă printre degete, risipite în bună parte pe proceduri şi obligaţii costisitoare de separare[200] (pronunţată în cele din urmă în aprilie 1930) şi pe

[197] Citat de Walter Benjamin, *Drama barocă*, p. 75.
[198] Lăsând la o parte teza de doctorat, despre al cărei destin am pomenit în altă parte.
[199] 30000 RM reprezintă aproximativ echivalentul a 500.000 de Euro în moneda zilelor noastre, cf. algoritmilor de convertire oferiţi de www.history.ucsb.edu corelaţi cu cei de pe pagina http://www.measuringworth.com/, consultate la 15.08.2013.
[200] Erdmut Wizisla, *Walter Benjamin and Bertolt Brecht*, p. 4.

pasiunile sale de călător, colecţionar şi bibliofil.

Dar Benjamin stătea oricum sub semnul unei duble ratări. La fel cum eşecul de a intra în sistemul universitar se datorează lipsei relaţiilor consistente cu membrii comunităţii academice, relativa lipsă de succes şi răsunet a activităţii sale din domeniul cultural - în ciuda calităţii ei extraordinare şi a productivităţii -, are drept origine aderenţa sa scăzută şi la acest mediu, în care cultivă doar câteva nume (von Hofmannstahl, şi, ceva mai târziu, Siegfried Kracauer şi Bertolt Brecht)[201]. Refuzul participării publice, retragerea în relaţii personale, rezumând atât de bine atitudinea motric-fantastică mesianică a lui Benjamin cel din anii precedenţi continuă să îşi producă efectele, fără a fi prea tare afectată de dorinţa lui Benjamin de a răspunde exigenţelor deciziei sale.

Benjamin îşi face, totuşi, noi relaţii profesionale, iar activitatea sa din aceşti ani este impresionantă. Pe lângă cele două cărţi pomenite, se angajează în câteva proiecte majore de traducere (Proust, Baudelaire, St. John Pearse), scrie, de asemenea, critică şi cronică de carte şi eveniment cultural, note de călătorie, etc.[202] Şi intră, cum observă cu neplăcere unii din apropiaţii săi mai vechi, în zodia marxismului, ale cărui alambicuri materialist-dialectice distilează şi pelinul unei relaţii amoroase menită din start eşecului.[203] Problema lui Benjamin, problema acestor ani ai marilor hotărâri, este incapacitatea sa de a decide. Din opţiunile pe care le are disponibile, adică din opţiunile „întrupate" în persoanele apropiaţilor săi, nu pare capabil să găsească şi să urmeze una, sau, cel puţin, o combinaţie oarecare satisfăcătoare, necontradictorie a acestora. Toate opţiunile trebuie să-i fie simultan la dispoziţie pentru jocul său de-a experimenta decizia, nu de a o urma.

„The usual self" Benjamin era, după cum se ştie, „de o politeţe chinezească" care făcea perechea unei pofte avide de arcane personale (adică: bârfe şi secrete); în el conviețuiau, astfel, onorabilul cu sordidul, delicateţea cu imprecaţia, profunzimea şi meticulozitatea cu cea mai exasperantă pedanterie, onestitatea cu duplicitatea şi furtivul, criticul fin cu bârfitorul cu limbă ascuţită. Această profilare a caracterului său, în aceşti termeni, nu-i tocmai măgulitoare; dar influenţa sa asupra apropiaţilor, care se exercită uneori cu un atât de fericit rezultat, demonstrează că, în spatele acestui profil e un spirit care, în dedublarea şi oscilările sale, îşi caută fără odihnă calea. Benjamin este un caz aparte de strălucitoare

[201] Reluăm aici observaţia din Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, 1968.
[202] Cf. Howard Eiland, *Walter Benjamin*, Harvard University Press, 2014, p. 235 sqq.
[203] Walter Benjamin, *Jurnalul moscovit. Ediţie după manuscrisul autograf şi note de Gary Smith. Cu o prefaţă de Gershom Scholem*, traducere de Alexandru Suter, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2008; Lorin Ghiman, „Walter Benjamin, «Jurnalul moscovit»", *Vatra*, nr. 8, 2008.

organizare spirituală şi umană a imposibilităţii deciziei.

Aproape aceeaşi sintagmă: incapacitatea de a decide (*Entschlussunfähigkeit*), se află în centrul *Originii dramei baroce germane*.

Proiectul său de habilitare şi eşecul său au o istorie în sine. Burckhardt Linder a dat o imagine grăitoare cu privire la parcursul instituţional al lucrurilor care au condus, în cele din urmă, la retragerea acestuia de către candidat.[204] Dar înfrângerea în planul carierei pare mică faţă de valoarea indiscutabilă a lucrării şi a caracterului ei de document al unui parcurs intelectual după toate standardele prodigios. Indicarea anului 1916 ca an al concepţiei lucrării, redactate în 1925, a fost adesea considerată de comentatori ca fiind exagerată. Câtuşi de puţin, cum avem să o arătăm şi cu alte argumente decât cele care ţin de intenţiile simbolice. Se prea poate ca, măcar în acest punct, vestita ambivalenţă cu care Benjamin izbutea să-şi „doteze" chiar şi cele mai directe afirmaţii, să indice adevărul. Benjamin pare că încearcă să înmănuncheze în *Drama barocă* toate interesele sale, profitând de o ocazie care pare ceva mai potrivit decât teza doctorală sau formatul redus al articolelor din periodice. Totul confirmă această ipoteză. În această lucrare, în care fiecare rând îşi justifică existenţa conjurând totalitatea, dorim să citim imaginea ansamblului sistemului teoretic al mesianismului benjaminian corespunzător acestei perioade.

Originea dramei baroce

Drama barocă germană nu poate fi înţeleasă pur şi simplu ca fenomen artistic în sine. Ea are o „origine". Dar tocmai că această origine este punctul de plecare al tuturor interpretărilor şi expunerilor sistematice eronate ale dramei baroce, pe care le critică autorul. Ele ratează, în ordinea criticii şi istoriei literare, deoarece nu reuşesc să-şi găsească fundamentul în filosofia istoriei. Incapacitatea de a surprinde ideea acesteia conduce la ratarea ideii dramei baroce şi, de asemenea, la canonizarea unei istorii literare care se reduce la o filosofie a istoriei, a politicului şi a formelor de expresie necritice, prizoniere unei metafizici străine istoriei" (Drama barocă, p.122).

Într-adevăr, originea dramei baroce este tragedia greacă clasică; dar trecerea de la această formă dramatică la cea a dramei baroce nu-i „autentică", ci intermediată şi falsificată de o înţelegere a tragediei însăşi de către contemporani; iar evaluările operelor baroce, a genului ca atare, de către comentatori sunt, cu puţine excepţii, rezultatul aşteptat al unei evaluări globale pro domo a istoriei literaturii ca atare.

[204] Burkhardt Lindner, „Habilitationsakte Benjamin".

Benjamin îşi propune să corecteze toate acestea - nimic mai mult sau mai puţin. Pentru a discuta critic originea dramei baroce, Benjamin va face programatic, metodic, *istorie filosofică*[205]: filosofia istoriei cu instrumentele şi materialul criticului literar. Iar filosofia istoriei este dialectica mitului, adică a raporturilor dintre om şi natură (într-un sens larg) ca moduri de înscriere a violenţei. Pentru aceasta, autorul va folosi ancadramentul lucrărilor sale anterioare şi va lărgi şi nuanţa tezele expuse în acestea.

Vechea tragedie

Întregul proiect critic depinde de expunerea dialecticii mitului corespunzătoare tragediei antice. Tragedia este un „fragment de legendă eroică" care vizează viitorul. În acest fel, poezia tragică contrapune eposului, ca tradiţie, ca trecut, o propensiune pozitivă care se înscrie şi se relaţionează în mod necesar cu istoria primitivă a poporului grec. Ea e conservatoare şi distrugătoare a raporturilor ontologice mitice, prin aceea să indică o „tendinţă" (Drama barocă, p. 115, 131) a acestora. Ea are la bază ideea sacrificiului eroului, reprezentând în acelaşi timp un început şi un sfârşit. Trofeul luptei din tragedie este comunitatea viitoare:

> Poezia tragică are la bază ideea sacrificiului. Dar sacrificiul tragic diferă, în obiectul lui – eroul – de oricare altă formă de sacrificiu şi este, în acelaşi timp, un început şi un sfârşit. Un sfârşit, în sensul unui sacrificiu expiator oferit zeilor, care păzesc o lege veche; un început, în sensul acţiunii suplinitoare, în care se anunţă noile conţinuturi ale vieţii acelui popor. Cum acestea, spre deosebire de vechile arestări aducătoare de moarte, nu mai trimit la un comandament suprem, ci la viaţa eroului însuşi, ele îl distrug, pentru că, neadecvate la voinţa individului, nu aduc o binecuvântare decât pentru viaţa comunităţii încă nenăscute. Moartea tragică are o dublă semnificaţie: să slăbească vechea lege a zeilor din Olimp şi să i-l ofere pe erou zeului necunoscut, ca pârgă a unei noi recolte umane. (...) Moartea devine aici salvare: criză mortală. (Drama barocă, p. 116).

Caracterul agonal al tragediei (p. 117) ne îngăduie să o recunoaştem ca oglindire a raporturilor dialectice.

> Această profeţie agonală se distinge de orice altă profeţie epică şi didactică prin limitarea ei la sfera morţii, prin dependenţa ei de comunitate şi, mai ales, prin caracterul garantat definitiv al soluţiei sale şi al salvării. (Drama barocă, p. 117)

De aceea, eroul nu poate să fie decât profeţia agonală a sinelui care emerge din dialectica

[205] Samuel Weber, „Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt", *diacritics*, vol. 22, nr. 3/4, 1992; cf. cu *Originea dramei baroce germane*, "Prolog epistemo-critic".

mitului. Profeţie, şi nimic mai mult, căci ne aflăm, cu tragedia, în esenţă, într-un limbaj incomplet. Ba, va spune Benjamin, pe urmele lui Rosenzweig, acest limbaj nu este altceva decât tăcere, iar forma dramatică a tragediei nu-i decât figurarea tăcerii:

> „Căci iată semnul distinctiv al sinelui, pecetea grandorii sale, ca şi stigmatul slăbiciunii sale: el tace. Eroul tragic are un singur limbaj care-i corespunde perfect: tocmai tăcerea. Aşa-i de la-nceput. Tocmai de-aceea tragicul şi-a creat forma estetică a dramei, ca să poată reprezenta tăcerea […]. Tăcând, eroul sfarmă punţile care îl leagă de Dumnezeu şi de lume şi, detaşându-se de câmpul personalităţii, care, rostindu-se, se delimitează de ceilalţi şi se individualizează, se înalţă în solitudinea sinelui. Iar sinele nu ştie de nimic în afară de sine, el este pur şi simplu solitar. Or, cum să se manifeste solitudinea lui în sine, această sfidare rigidă, altfel decât tăcând?" (Rosenzweig citat de Benjamin, p. 117)

Necesitatea morţii eroului derivă din această tăcere; în absenţa comunităţii pe care o anunţă, acţiunea eroului este susţinută doar de trupul său, de *physis*; tendinţa care se anunţă de fiecare dată, în fiecare reluare a unui moment vine să fie expusă prin inventarea încă unui „cuvânt" pentru noua comunitate (p.118). Tragicul este o înstăpânire tendenţială a logos-ului asupra multiplicităţii şi ambiguităţii, căreia îi contrapune paradoxul.

> Confruntarea decisivă, greacă, cu ordinea daimonică a lumii, imprimă şi poeziei tragice marca istoriei filosofiei. Tragicul se raportează la daimonic la fel ca paradoxul la ambiguitate. În toate paradoxurile tragediei – în sacrificiu, care fondează o lege nouă făcând pe placul celei vechi, în moarte, care este o ispăşire, dar nu face altceva decât să secere sinele, în sfârşitul care proclamă victoria omului în acelaşi timp cu a zeului –, ambiguitatea, stigmatul daimonilor, este pe moarte. Totul poartă un accent, oricât ar fi el de slab. Chiar şi tăcerea eroului, care nu-şi găseşte şi nici nu-şi caută justificare şi care respinge astfel suspiciunea asupra instanţei persecutoare. Căci semnificaţia sa se răstoarnă: nu consternarea celui învinuit, ci mărturia suferinţei mute apare la bară, iar tragedia, care părea menită să judece eroul, se transformă în proces contra zeilor din Olimp, în care el este cel care depune mărturie şi, împotriva voinţei zeilor, proclamă „onoarea semizeului" (p. 118, traducere modificată)

Eroul, aşadar, este o prefigurare a sinelui, a subiectului, pe care îl anunţă, iar tragedia e instituţia paideică menită să ofere un *logos* corespondent comunităţii viitoare, care ar fi, oarecum, sustrasă acestei forme de aservire mitică. „Ordinea" acestei aserviri mitice este vizată aici, după cum arată Benjamin în continuare, citând din propria sa lucrare anterioară, „Destin şi caracter":

> „Nu în drept, ci în tragedie şi-a ridicat Geniul pentru prima oară capul din ceaţa vinei, căci în tragedie apare lupta deschisă cu destinul daimonic. Dar nu în sensul că înlănţuirea de vină şi ispăşire, incalculabilă din punct de vede păgân, este nimicită de puritatea omului care şi-a ispăşit păcatele şi s-a împăcat cu Dumnezeul pur. Mai degrabă am spune că în tragedie omul păgân îşi dă seama că este mai bun decât zeul său, dar această recunoaştere îl reduce la tăcere şi rămâne nerostită. Fără s-o mărturisească, el căută să-şi adune forţele în taină. […] Nici nu se pune problema restaurării «ordinii morale a lumii»; în schimb, omul moral, încă mut, încă minor, vrea – şi ca atare este numit erou – să-şi facă curaj şi să zdruncine această lume chinuită." (I, p. 119)

Filosofia: profanarea tragediei şi noul spaţiu al dialecticii mitului.

Acest mecanism dialectic e prins însă, formal şi factic, prin necesitatea paradoxului, în aceeaşi logică polară a dreptului mitic. De aceea, tragedia, ca atare, nu este *Aufhebung* şi trecere la o nouă etapă a dialecticii mitului, ci sublimare a contradicţiilor şi, în acelaşi timp, formalizare a violenţei dătătoare de moarte.

Momentul de *Aufhebung* survine abia cu profanarea socratică a tragediei.

> Din moartea lui Socrate a apărut drama martirului, ca parodie a tragediei. Şi aici, ca de atâtea ori, parodia unei forme îi anunţă sfârşitul. (...) [P]entru Platon era vorba despre sfârşitul tragediei. „Platon şi-a ars tetralogia; nu pentru că ar fi renunţat să devină un poet în sensul lui Eschil, ci pentru că recunoştea că autorul tragic nu mai putea fi acum magistrul care învăţa poporul. A încercat, e drept – atât de puternică era forţa tragediei – să-şi inventeze o nouă formă de artă cu caracter dramatic şi a creat, în locul legendei perimate a eroului, un ciclu tot legendar, cel despre Socrate." Acest ciclu legendar despre Socrate este o profanare exhaustivă a legendei eroice, prin sacrificarea paradoxurilor sale daimonice raţiunii." (p. 123, traducere uşor modificată)

Toate elementele medierii pe care o operează tragedia sunt subvertite; agonalul este înlocuit cu disputa socratică, o luptă simulată. Victoria în moarte a eroului, a semizeului, este înlocuită cu naşterea „noului zeu": „el este omul". Sistemul de legi şi prescripţii care structurează comunitatea este subvertită prin comparaţia care o pune în absurd: ordinea lumii versus ordinea cetăţii. Natura contractuală a sacrificiului tragic, care făcea din tragedie o şcoală a disputelor privind dreptatea (Drama barocă, p. 126), în vederea restabilirii, de fiecare dată, a dreptului, este complet învechită faţă de noua şcoală a dezbaterii privind adevărul, în vederea unei comunităţi universal-politice. În cele din urmă, dependenţa de poporul grec şi de viaţa cetăţii, atât de proprie tragicului, este, la rândul său,

slăbită suficient de mult pentru ca, mai apoi, dintr-o singură mişcare, filosofia să devină un *logos* universal, ataşat doar accidental de o limbă. Explicaţia mitică a lumii, *hybris*-ul, se transformă, ca *hybris* al raţiunii, în virtute. Tragedia greacă devine bufonul de la curtea în care se derulează procesele Raţiunii. Iar limba, ca mediu al raţiunii universale, devine locul geometric al unei noi violenţe (mitice). (Figura 3.1.) Pasajul acesta lămureşte, dacă mai era nevoie, profunda înrudire între proiectul Dialecticii luminilor şi cel al sistematizării filosofico-istorice a tragicului la Benjamin. Observaţia că ciclul dialogic socratic este unul de asemenea legendar, verifică în sens invers dialectica pe loc („*Dialektik im Stillstand*"[206]) a mitului şi a raţiunii. (Figura 1)

Elementele prinse în dialectica benjaminiană a mitului, viaţa omului şi lumea zeilor şi a lucrurilor, sunt arătate în modul lor de restructurare. Raporturile mitice nu reuşeau, în mod caracteristic, să fie precise în acţiunea lor. De aceea, tocmai, ambiguitatea esenţială a acestor raporturi, în care, pentru a folosi cuvintele lui Benjamin, nu se poate determina pe cine sau ce lovea destinul. Şi, de aceea, *nomos*-ul mitic specific, raporturile pre-juridice, aveau nevoie să fie mereu repuse în discuţie. Din acest efort rezultă *polis*-ul grec, din triada competiţie, sistem de legi şi tragedie.

> „Pentru dreptul atenian, importantă şi caracteristică este explozia dionisiacă, faptul că un cuvânt beat, extatic putea să spargă încercuirea regulată a agonului, că forţa persuasivă a discursului viu putea produce o justiţie mai înaltă decât cea rezultată din confruntarea armelor şi a formulelor fixe ale triburilor rivale. Logosul evadează din ordalie în libertate. Aici rezidă cea mai profundă înrudire între procesul juridic şi tragedie în Atena. Cuvântul eroului, când străpunge solitar platoşa rigidă a sinelui, devine strigăt de revoltă. Tragedia începe în această imagine a procedurii juridice; şi în ea se petrece un proces de expiere. Iată de ce, la Sofocle şi Euripide, eroii învaţă nu să vorbească […], ci doar să dezbată" (...). (Drama barocă, p. 126)

Apariţia sinelui raţional, dincolo de ambiguitatea categoriilor mytho-juridice,, amestecând laolaltă natura şi zeii, natura omului şi omul ca element ontologic distinct, este rezultatul acestei dialectici. Natura sa, *physis*-ul său, care îl făcea pe om sclavul unui destin, era în acelaşi timp victimă. Separarea, oricât de precară încă, a omului de natură prin raţiune şi prin ideea comunităţii viitoare, este marca acestui proces dialectic. Să subliniem că raţiunea şi individualitatea nu cad laolaltă; raţiunea este cel mult o formă universală a *logos*-ului şi nu un predicat al sinelui. Sinele rămâne încă în două lumi: a naturii şi a logos-

[206] Roger Behrens, „Dialektik im Stillstand. Ein materialistischer Orientierungsversuch mit Walter Benjamin in der gegenwärtigen Krise", http://alt.rogerbehrens.net/07_Behrens.pdf, data accesării 25 august 2013.

ului, doar că, de astă dată, poziţia sa ontologică este îmbunătăţită şi îmbogăţită cu eliberarea, prin prefigurarea viitorului, de dependenţa absolută faţă de temporalitatea cauzalităţii mitice.

A doua tragedie: drama barocă

Acest sine traversat de dualități paradoxale intră în dialectica mitului care structurează drama barocă. Nu ca atare; totul pare să vorbească împotriva unei dialectici atât de line. Însă, fără îndoială, această figură paradoxală a sinelui, moştenită din epoca tragicului, joacă şi pe această scenă, căreia, în ordinea „adevărului", nu-i aparţine. El este prins într-o reţea dublă de relaţii, la fel ca toate celelalte elemente ale dialecticii mitului în epoca dramei baroce. Pe de-o parte, avem raportarea la vechea tragedie, care impune, pentru creatorii vremii ca şi pentru comentatorii de mai târziu, un canon în care drama trebuia să ocupe un rol determinat dinainte. Pe de cealaltă parte, avem tensiunile specifice epocii istorice a cărei formă este.

Dacă dublarea, repetarea prin dedublare este regula mişcării dialectice, atunci drama barocă este „a doua tragedie", „noua tragedie". Scopul lui Benjamin este de a expune reţeaua de corespondenţe care confirmă această judecată dialectică a formelor artistice şi a formelor violenţei în ansamblu. Rezultă un adevărat tur de forţă, cu atât mai impresionant cu cât el e pregătit să răspundă, la acelaşi nivel al discursului, în aceleaşi locuri, şi tradiţiei interpretative pe care o critică şi o neagă din interiorul lucrurilor.

Dialectica barocă a creaturalului.

Dacă, pentru tragedie, conţinutul propriu era preistoria poporului grec, pentru drama barocă

> „viaţa istorică, aşa cum şi-o reprezenta fiecare epocă, este conţinutul ei, veritabilul ei obiect. Tocmai prin aceasta se deosebeşte ea de tragedie. Căci obiectul aceleia nu este istoria, ci mitul, iar ceea ce conferă acelor dramatis personae statul lor tragic nu este rangul – monarhia absolută –, ci epoca preistorică a existenţei lor – trecutul eroic." (Drama barocă, p. 66)

Iată aşadar un prim salt dialectic: cu drama barocă ne aflăm sub cerul istoriei, pe care încercăm să-l citim. Însă această istorie nu este cea cu care ne-am obişnuit în modernitate. Ea este una dintr-un capăt în celălalt cuprinsă de doliu, la fel cum înainte, viaţa pământească era tragică:

> „S-ar crede că, în cursul însuşi al istoriei, puteai atinge cu mâna drama barocă; mai trebuia să găseşti numai cuvintele. La fel ca epitetul „tragic" de astăzi – dar şi mai legitim – cuvântul „dramă barocă" [„Trauerspiel"] desemna în secolul al XVII-lea, în egală măsură, drama şi evenimentele istorice." (Drama barocă, p. 66-67)

Dacă, aşa cum arătam, unul din membrii polarităţii dialectice este sinele individual încă neajuns la o raţiune, de cealaltă parte a relaţiei violente se află o „natură" la fel de paradoxală - cel puţin pentru privirea modernului. Căci dacă tragedia vedea omul ca fiind purtătorul mut al sacrului, şi natura ca spaţiu de înscriere a aceluiaşi sacru, drama barocă reia polaritatea cu o singură diferenţă fundamentală: multiplicitatea zeilor care reprezenta violenţa naturii este redusă acum (numericeşte, dar, în fapt, infinit extinsă) la puterea singurului Dumnezeu al monoteismului creştin:

> „Din toate epocile profund sfâşiate şi scindate ale istoriei europene, barocul este singura perioadă aflată sub dominaţia de nezdruncinat a creştinismului. Calea medievală a revoltei, erezia, îi era barată; pe de o parte, tocmai întrucât creştinismul îşi afirma cu tărie autoritatea, dar în primul rând pentru că fervoarea unei noi voinţe seculare nu se putea exprima nici pe departe în nuanţele heterodoxe ale doctrinei sau ale moralei. Şi, cum nici revolta şi nici supunerea nu se puteau realiza astfel în religie, întreaga energie a epocii s-a orientat spre o revoluţie totală a conţinutului existenţei, păstrând totodată formele ortodoxiei bisericeşti. Rezultatul trebuia să fie o piedică pusă oricărei exprimări autentice, directe, a oamenilor. Căci ea ar fi dus la proclamarea, fără ambiguitate, a voinţei epocale şi la conflictul cu viaţa creştină (...). Or, această exprimare directă a fost evitată atât în sens pozitiv, cât şi în sens negativ. Căci domnea o stare de spirit care, pe cât de excentric se pricepea să exalte actele de extaz, pe atât de puţin transfigura în ele lumea, făcând mai degrabă să plutească peste chipul ei un cer nebulos." (Drama barocă p. 84) (Figura 3.2)

Deja de aici se vede că orizontul istoriei nu se deschide, în drama barocă, în afara sa, precum se întâmpla cu mitul în tragedie. De altfel, Benjamin o spune explicit în mai multe rânduri:

> „Nimic nu-i era mai străin [perioadei barocului] decât aşteptarea unui sfârşit al lumii, al tuturor timpurilor, ba chiar şi a unei revoluţii temporale, ca cele evidenţiate de Burdach drept forţă motrice a mişcării renascentiste." (Drama barocă, p. 84)

Epoca barocului se caracterizează, astfel, prin absenţa oricărei escatologii; iar miezul amar al credinţei este disperarea credinciosului silit să-şi afle „refugiu iraţional într-o natură lipsită de graţie" (Drama barocă, p. 85-86). Natura este, deci, pentru baroc „numai o cale

de ieşire din timp, iar problematica timpurilor viitoare îi este străină.” (p. 97)

> Idealul filosofiei sale a istoriei era akme: o epocă de aur a păcii şi artelor, care nu cunoaşte trăsături apocaliptice, concepută şi garantată *in aeternum* de spada Bisericii. (Drama barocă, p. 84)

Care este, atunci, drama? Ce trebuie să aflăm ca forţă motrice în spatele lamentaţiei şi a reveriei pastorale, ambele înrădăcinate în discursul creştin? O la fel de profundă punere în criză a staturii ontice a omului. Ceea ce-i ameninţat de disoluţie în universul creştin sunt bunurile câștigate „anterior”: sineitatea omului şi accesul la un viitor propriu prin „virtutea”, puterea raţiunii. Ele sunt puse în criză de caracterul definitiv de creatură, care organizează întreaga lume ca negare a creaturalului însuşi:

> „Creatura este oglinda în al cărei cadru exclusiv lumea barocului se oferea privirii. O oglindă concavă; căci oglindirea nu se putea petrece fără deformări. Cum spiritul epocii văduvise virtutea de orice viaţă istorică, ea şi-a pierdut semnificaţia chiar pentru viaţa interioară a personajelor dramatice. Ea n-a părut niciodată mai puţin interesantă decât la eroii acestor drame baroce, în care suferinţa fizică a martiriului este singurul răspuns la interpelarea istoriei. Şi aşa cum viaţa interioară a personajelor, în stadiul lor de creatură, trebuie satisfăcută mistic, chiar cu preţul unor suferinţe atroce, la fel încearcă autorii să canalizeze şi cursul istoriei. Succesiunea acţiunilor dramatice se derulează ca în zilele creaţiei, atunci când istoria nu exista încă.” (Drama barocă, p. 97)

Aservirea mitică ţine de o dependenţă de natură, la fel ca în dialectica violenţei în tragedie. Aceasta ne confirmă că ne aflăm în aceeaşi dialectică, şi nu într-una diferită. Doar că, de această dată, raporturile dintre om şi natura sa nu mai sunt date de ambiguitatea vinovăţiei, ci afirmate peremptoriu în faptul de a fi creatură. Absenţa caracterului creatural ar fi inimaginabilă, iar depăşirea acestuia în imanenţa istorică este corespondentul fantomatic al unităţii de acţiune tragice (fantomatic, căci el nu-i prezent realmente, ci doar acţionează mecanic, fragmentând până la disoluţie acţiunea.)

Omul baroc suferă, ca Hercules, de pe urma unei apoteoze otrăvite. Mantia creaturalului, ce i-a fost dăruită, dota sa ontică şi ontologică, se lipeşte de trupul său, sudând laolaltă, în agonia credinţei, istoria şi natura:

> „Căci nu antiteza dintre istorie şi natură, ci secularizarea radicală a istoricului în stadiul de creatură are ultimul cuvânt în această evadare din lume a epocii baroce. Desfăşurarea dezolantă a cronicii universale nu întâlneşte, la capătul ei, eternitatea, ci restaurarea unei atemporalităţi paradiziace” (Drama barocă, p. 97-98)

Mai precis ar fi fost: edenice; ar fi devenit astfel mai limpede inaccesibilitatea reîntoarcerii, din a doua natură, cea istorică, la o primă natură, cea de dinainte de cădere. Indicând încorporarea barocă a istoriei qua naturală (p. 107), Benjamin exprimă agonia sinelui istoric într-una dintre cele mai frumoase şi mai misterioase fraze care au fost scrise vreodată despre baroc:

> Omul religios al barocului este atât de ataşat de lume, pentru că se simte mânat, împreună cu ea, spre aceeaşi cataractă. Nu există escatologie barocă; dar tocmai de aceea există un mecanism prin care toate lucrurile lumeşti sunt îngrămădite laolaltă şi ridicate-n slăvi, înainte de-a fi lăsate să piară. Lumea de dincolo e golită de tot ce respiră o boare, oricât de firavă, a lumii de-aici, iar barocul îi smulge o mulţime de lucruri, care scăpaseră până atunci de orice figurare, şi, ajuns la apogeu, scoate brutal la lumină cele câştigate, ca să golească un ultim cer şi să-l facă în stare ca, vid fiind, să nimicească odată pământul în sine, într-o catastrofă violentă. (Drama barocă, 70)

Drama va fi, atunci, drama creaturii ca „animal divin". Omul este acest animal divin, expus mereu pericolului „retragerii" divinului, care-l aduce la a fi un „simplu dobitoc" (Drama barocă, p. 89-90). Mysterium-ul dramei baroce, aflat în tragedia sacrului, ţinteşte spre idealul figurării relaţiei dintre „obiectul absolut" şi „subiectul absolut": omul absolut (p. 122). De aceea, oricât ar părea de neverosimil, adevărul dialectic al barocului se regăseşte în onoare (p. 90). Scopul limitat, în *positum*-ul baroc, al omului, este „invulnerabilitatea abstractă a subiectului" (definiţia hegeliană a onoarei pe care ne-o reaminteşte Benjamin). Însă ea nu este, în acest context istoric, decât „invulnerabilitatea restrânsă a persoanei":

> În esenţa onoarei, drama spaniolă a descoperit, pentru trupul creaturii, spiritualitatea sa adecvată, de creatură, şi prin aceasta un cosmos al profanului, la care poeţii germani ai barocului şi chiar teoreticienii mai târzii nu au avut acces. (Drama barocă, 92)

Rezumând situaţia barocului: starea de creatură ameninţă radical (mortal) persoana individuală şi viitorul comunităţii. Motivul este o contaminare fatală a puterii de individuaţie cu puterea difuză a naturalului: puterii raţiunii i se opun forţele naturii: pasiunile. Acelaşi lucru îl întâlnim şi în concepţia istoriei ca doliu (*Trauer*), scenă a schimbărilor iraţionale. Paradoxele cetăţeniei în două lumi a omului, cea istorică şi cea divină, dotă a barocului creştin privind spre tragedia păgână, sunt tratate dramatic în figura suveranului baroc, care îşi are persoana traversată de conflicte la fel cum, în tragedie, acestea traversau scena, pentru a se fixa, ca paradoxuri, asupra eroului. (Figura 3.2.)

Suveranul baroc.

Suveranul baroc nu-i doar omul *par excellence*, ci de-a dreptul istorie întrupată. „Ca prim exponent al istoriei, suveranul aproape că trece drept încarnarea ei." (Drama barocă. p. 66). El ocupă astfel, întregul spaţiu al imanenţei, pe care o guvernează „împotriva naturii" şi în virtutea unui drept îngrozitor:

> Regele era înconjurat de un mister teribil, şi nu doar din timpul vieţii sale. Înainte de‑a deveni, ca autocrat delirant, un simbol al creaţiei răvăşite, el li s‑a prezentat primilor creştini chiar mai cumplit, ca Anticrist. (Drama barocă, p. 74)

Puterea sa este misterioasă; dacă, pe de o parte, ar trebui să o înţelegem ca legat divin, manifestarea ei este, cum observă Benjamin, demonică. Această putere este puterea raţiunii, a unei raţiuni, însă, limitate în ordinea salvării şi izbucnind în pasiune, în excesul identificat, în baroc, „în virtutea unei false aparenţe", cu preluarea controlului de către pasiuni, de către *physis*. Benjamin expune cu claritate aceasta, scriind:

> [P]ersonajele dramatice ale epocii apar în lumina violentă a rezoluţiei lor schimbătoare. Impunătoare în ele este mai puţin suveranitatea, expusă ostentativ în discursurile lor stoice, cât capriciile permanente ale unei furtuni de afecte care îşi schimbă cursul în fiecare moment şi în care personajele lui Lohenstein se‑apleacă şi se zbat, ca nişte stindarde sfâşiate de vânt. Nu sunt departe de personajele lui El Greco, prin îngustimea capetelor lor, dacă ne putem permite să−nţelegem această expresie literal. Căci ele nu sunt determinate de idei, ci de impulsuri fizice variabile. (p. 75)

Sau, tot în acelaşi loc:

> [D]acă recunoaştem în cârmuitor, atunci când îşi etalează cel mai zgomotos puterea, revelaţia istoriei şi totodată instanţa care pune capăt vicisitudinilor ei, atunci, în favoarea acestui cezar care se pierde în beţia puterii, vorbeşte un singur lucru: el cade victimă unei neînţelegeri a demnităţii ierarhice nelimitate, cu care Dumnezeu l‑a învestit, şi se prăbuşeşte în condiţia sa umană mizeră. (p. 74-75)

De aceea, suveranul baroc este o figură scindată, dual㠄Tiranul şi martirul sunt în baroc cele două feţe de Ianus ale capului încoronat." (Drama barocă, p. 73) Martirajul este o mărturie depusă de natura însăşi.

> Fascinantă de fiecare dată în prăbuşirea tiranului este contradicţia resimţită de contemporaneitate între neputinţa şi depravarea persoanei sale, pe de‑o parte, şi credinţa în puterea sacrosanctă a rolului său, pe de altă parte. Prin urmare, contemporaneitatea simţea că‑i este interzis să extragă din sfârşitul

> tiranului o satisfacţie morală plată (...). Căci dacă acela eşuează, nu numai în propriul său nume, ca persoană, ci şi în calitatea de cârmuitor, în numele unei umanităţi istorice, căderea lui e rezultatul unei judecăţi, al cărei verdict îi atinge şi pe supuşii săi. (p. 76)

Polaritatea tiran-martir subîntinde eşecul sintezei subiectului în baroc. Relativul ei se regăseşte în conflictul dintre creştinism şi păgânism care constituie trăsătura definitorie a manierei de recuperare a tragediei antice în baroc. Formula dialectică specifică, alegoria, îşi are originea tocmai în eşecul realizării marii sinteze subiective (p. 246-247)

> Viziunea alegorică îşi are originea în conflictul dintre physis-ul încărcat de vină, statuat de creştinism, şi o natura deorum mai pură, încorporată în panteon. Întrucât păgânismul căpăta o nouă viaţă în Renaştere, iar creştinismul în Contrareformă, alegoria, ca formă a confruntării lor, trebuia să se înnoiască şi ea. Pentru drama barocă important este aici faptul că Evul Mediu a-nnodat strâns, în figura lui Satan, materialul şi demonicul. Mai ales prin concentrarea multiplelor instanţe păgâne într-un unic Anticrist, cu contururi teologice stricte, materiei îi era alocată, mai limpede decât în cazul demonilor, această apariţie imensă şi sumbră. (p. 246-247)

Subiectul cunoscător: sinteză demonică

Omul, subiectul, nu este un „domn al existentului" în înţelesul pe care modernitatea l-a făcut de la sine înţeles: el e o figură a neputinţei (satanice) active, absolute. În termenii doctrinei creştine, în figura lui Satan şi în promisiunile acestuia se regăseşte „eliberarea" subiectului, a sa a doua cădere, după căderea din nevinovăţie în starea de natură păcătoasă. Subiectul cunoscător, dezlipit de Dumnezeu, este răul însuşi, condamnat la tristeţe şi solitudine.

> Cunoaşterea, nu acţiunea este forma cea mai caracteristică de existenţă a răului [.] (…) imperiu al spiritualităţii absolute, adică fără Dumnezeu, imperiu legat de materie ca replică a sa, aşa cum ne face să-l trăim concret numai răul. Starea sufletească dominantă aici este tristeţea, în acelaşi timp mamă a tuturor alegoriilor şi conţinut al lor. Iar din ea apar trei promisiuni originare ale Satanei. Ele sunt de natură spirituală. Drama barocă le arată fără încetare acţionând (…). Ceea ce seduce este iluzia de libertate – în explorarea celor interzise; iluzia de independenţă – în secesiunea din comunitatea fidelilor; iluzia de infinit – în abisul gol al răului. Căci oricărei virtuţi îi este propriu să aibă mereu în faţa ochilor un sfârşit: modelul ei, în Dumnezeu; la fel cum orice depravare deschide calea unui progres infinit în adâncuri. Spiritualitatea absolută, pe care vrea să o reprezinte Satana, îşi atrage, prin emanciparea sa de sacralitate, moartea. Materialitatea – numai aici inanimată – devine patria sa. Materia pur şi simplu şi acel spiritual

> absolut sunt polii domeniului satanic: iar conştiinţa e sinteza lor impostoare, care maimuţăreşte adevărata sinteză, cea a vieţii. Instinctul, în forma cunoaşterii, conduce în abisul gol al răului, pentru a-şi asigura acolo infinitul. (Drama barocă, p. 252-253)

Incapacitate de decizie, împlinire stochastică a excepţiei

Lăsând în urmă această formulă ca fiind încă prea dependentă de onto-teologia creştină a scolasticii şi prea concret determinată de vocabularul alegoric, explicitarea dialecticii depinde de forma de prezentare a unei doctrine a subiectului pasabilă în baroc: teoria (politică) a suveranităţii. Benjamin împrumută aici descrierea doctrinei statului în secolul al XVII-lea a lui Carl Schmitt, pentru a-i aduce corecţiile pe care le solicită polarităţile conceptuale specifice epocii. În această linie, suveranul, cel căruia îi revine în mod esenţial decizia în starea de excepţie, este cel care, în mod la fel de esenţial, nu poate să o ia.

> Treaba tiranului este să restabilească ordinea în starea de excepţie: o dictatură, care va persista întotdeauna în idealul ei utopic de înlocuire a cursului fluctuant al istoriei prin constituţia de neclintit a legilor naturale. Tot stabilitatea vrea s-o înscăuneze şi tehnica stoică, într-o stare de excepţie a sufletului, tirania afectelor. Şi ea caută să creeze ceva nou, potrivnic istoriei – în cazul femeii, impunerea castităţii –, care se depărtează la fel de mult de stadiul prim de inocenţă al creaţiei ca şi constituţia dictatorială a tiranului. Dacă aici cetăţeanului i se pretinde devoţiunea, dincolo semnul caracteristic este asceza fizică. (p. 78)

Constatăm o inversare nu lipsită de tâlc a raporturilor dintre excepţie şi ordine faţă de doctrina schmittiană.[207] Decizia în starea de excepţie constituie puterea proprie a suveranului baroc, ceea ce-i conferă acestuia rolul de a realiza reconcilierea între istorie şi natură, între raţiune şi natură. Însă:

> Antiteza dintre puterea cârmuitorului şi capacitatea sa de cârmuire a adus dramei baroce una dintre trăsăturile ei proprii, însă numai în aparenţă tipice genului, pe care nu o putem explica limpede, decât pe baza teoriei suveranităţii. Este vorba despre *incapacitatea de decizie* a tiranului. Principele, care deţine puterea de decizie în starea de excepţie, se dovedeşte, în prima situaţie ivită, aproape incapabil să ia o decizie. (Drama barocă, p. 75, subl. ns.)

Starea de excepţie a istoriei şi starea de excepţie a sufletului sunt configuraţii ale unei ciocniri a unor puteri mitice; rezolvarea interregnului se poate realiza doar prin tratarea acestora ca stări incomplete, ne-împlinite, şi, atunci, prin împlinirea lor. Sensul iudeo-

[207] Pentru detalii privind poziţia lui Schmitt, a se vedea excursul privind diferendul Schmitt-Benjamin.

creştin al termenilor nu-i întâmplător, la fel cum nu e întâmplătoare nici definiţia benjaminiană a politicii care-i utilizează. Incapacitatea de a decide se traduce, astfel, fie în „umplere stochastică a stării de excepţie”[208] (Bredekamp), adică efectuare a unei decizii fortuite, fie prin umplere maşinală a istoriei, prin producerea unei stări care mimează o natură în afara oricărei mântuiri posibile, dacă aşa ceva e de imaginat.

Rodul dialecticii baroce a mitului: agens-ul teologic-politic.

Teoria suveranităţii constituie, pentru Benjamin, ocazia de a completa din direcţia puterii raţiunii (şi a metafizicii însoţitoare a istoriei), dialectica onoarei. Şi îl aduce la a discuta expunerea doctrinei suveranităţii secolului al XVII-lea a lui Carl Schmitt, pe care o invocă explicit[209], dar pe care găseşte de fiecare dată prilejul să o deformeze în consecinţele sau concluziile sale.

Drama barocă este şoarecele născut din gigantomahia dialecticii creştine a mitului. Miza ei e uriaşă: ea priveşte continuitatea sau discontinuitatea impetus-ului creştin în epoca modernă, a sensului (creştin sau nu) al istoriei. Nu-i, deci, o simplă întâmplare că exegeza s-a aplecat asupra chestiunii stării de excepţie şi a poziţiilor asupra-i ale lui Schmitt şi Benjamin. Elementele contextuale ale acestei „dispute”, partiprix-ul nazist al lui Schmitt, corespondenţa dintre cei doi, care jenează mai mult decât partiprix-ul benjaminian în favoarea marxismului (Scholem) fie el chiar vulgar (Adorno), pot desigur, să lase impresia că ar fi vorba de o chestiune de respectabilitate intelectuală şi probitate morală. Însă este vorba de mult mai mult, şi nu puţine ne fac să presupunem că înţelegerea importanţei acestei figuri a suveranului era un bun împărtăşit de cei doi gînditori. Să ne fie de aceea îngăduit un excurs menit să clarifice importanţa enormă a ceea ce ar fi sau ar trebui să fie suveranul, prin reluarea acesteia.

Miza specific teologic-politică a problemei suveranităţii este cea a prezenţei sau absenţei salvării. Insistenţa acestei categorii a prezenţei în afara, sau în pofida oricărei violenţe face ca mesianismul să nu fie o categorie dialectică, ci, ca să spunem aşa, o categorie limită exterioară acesteia; de aceea, înţelegerea profundă pe care o are Benjamin faţă de doctrina suveranităţii a lui Schmitt îi îngăduie în acelaşi timp să îi privească, fără spaimă, concluzia. Inexistenţa escatologiei în baroc înseamnă: eşec istoric, eşec al dialecticii creştine a violenţei. Moartea nu poate fi răscumpărată în secol. De aceea, arată Benjamin, locul

[208] Horst Bredekamp, „From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes”, *Critical Inquiry*, vol. 25, nr. 2, 1999.

[209] Trimiterea la lucrarea lui Schmitt, *Teologia politică*, apare textual (de trei ori, pp. 69 şi 70 ediţia românească).

salvării este luat de o teorie a catastrofei. Împlinirea creştinismului pe care o vedem în baroc este epuizarea posibilităţilor *istorice* şi *materiale* de aducere la prezenţă a izbăvirii. Orice suveran se comportă, atunci, ca un analogon profan al unui Mesia *fals*, ori, în termenii lui Schmitt, ca agent al întârzierii catastrofei, îngăduind un răgaz - domn al Katechonului. Prin aceasta, teologia politică este denunţată ca moment al dialecticii mitului. Pe cale de consecinţă, toate succedaneele moderne ale acesteia cad în raza aceleaşi judecăţi. Căci subiectul modern, figuratul subiect politic, nu-i nimic altceva decât precipitarea dubletului martir-despot, rezultatul aceleiaşi speculaţii soteriologice care însoţeşte internalizarea principiului mesianic pe care o vedem desfăşurându-se în scenele dramelor baroce. Mişcarea presupusă destinală de interiorizare a ideii mesianice care, la Taubes, este însăşi evoluţia spiritului spre forma sa subiectivă, „eroul" modern, este tocmai cea pe care o atribuim dialecticii mitului care îngăduie explicitarea sistematică a mesianismului benjaminian. (Figura 3.2)

Capitalismul ca religie (1921)

Am văzut, în *Originea dramei baroce germane*, o justificare a imposibilităţii salvării prin simpla figurare a suveranului în forma, anticipată, a subiectului politic absolut. Benjamin respinge astfel, definitiv, orice formă, oricum ar fi ea mediată, a teocraţiei, şi dă o supradeterminare mesianică teologiei politice, căreia îi contestă orice dimensiune alta decât cea de catastrofă. Religia speranţei, creştinismul, nu poate articula politic violenţa decât în forma catastrofei. Motivul era compunerea dialectică inconclusivă ori cacofonică a *agens*-ului politic născut, în baroc, din dialectica creştină a mitului. Există însă, într-un text anterior, o schiţă descriind o altă „religie": a disperării. Ea îşi are originea în creştinism şi poartă numele de „capitalism".

Putem vedea în notele din „Capitalismul ca religie" (GS V:102) o coda dialectică a tensiunilor conceptuale prezente în momentul creştin al istoriei filosofice a violenţei. Relaţia cu dialectica violenţei este creată de trei punţi de legătură: În primul rând, contra tezei secularizării a lui Weber, Benjamin afirmă că, în fapt, creştinismul din perioada reformei s-a transformat în capitalism, nu l-a favorizat, că, în al doilea rând, întregul creştinism este parte a acestei transformări (nu doar calvinismul), şi, al treilea, că, astfel, istoria creştinismului a devenit istoria capitalismului, care se dezvoltase iniţialmente parazitar din acesta. Religia speranţei devine, deci, *qua* capitalism, religie a disperării, prinzând în „zodia" sa omul.

Asemeni creştinismului, ca şi tuturor formelor de organizare a raporturilor mitice de dominaţie, capitalismul este o economie a violenţei. Forma ei specifică este prinsă în formularea dual㠄demonică" a lui *Schuld*: termen care desemnează, în germană, simultan, vinovăţia şi datoria (bănească) – o dualitate care nu-i scăpase nici lui Nietzsche, nici lui Weber, dar pe care Benjamin o vede acţionând sistematic nu doar în mişcarea secularizării, nu doar în sfera negării radicale a moralei creştine, ci chiar în interiorul „transcendentalismului" nietzschean. Şi Benjamin are, din punctul său de vedere, toată dreptatea să o facă. Acest punct de vedere ţine de înţelegerea rolului fundamental al dialecticii violenţei în construcţia fenomenelor istorice: ele nu sunt nimic altceva decât organizări ale violenţei mitice.

Ajungem aici la caracteristicile acestei religii capitaliste. Dacă, în perioada istorică corespunzătoare tragediei, vedem apariţia unui om „încă mut, încă minor" din relaţia cu atotputernicia zeilor, de data aceasta dumnezeul cultului continuu al capitalismului este cel imatur. Omul, însă, este complet dependent de cult, fără posibilitatea unei ieşiri din legea acestuia. Scopul capitalismului ca religie, a capitalismului, deci în calitate de formă de organizare a violenţei, este îndatorarea universală, nu doar a oamenilor, ci a zeilor înşişi. Includerea lui dumnezeu în soarta omului nu este decât confirmarea radicalismului extrem al capitalismului ca depăşire şi înglobare nu doar a creştinismului (al cărui principiu al salvării rămăsese până la el de neatins), ci şi a umanismului, a umanului ca atare. Aceasta este împlinirea „rea" a lumii, prin politica falsă, nihilistă, al cărei agent universal este capitalismul. Căci scopul acesteia, este, afirmă Benjamin, ducând până la ultima consecinţă doctrina supraomului, obţinerea unei transcenderi a umanităţii omului fără ca aceasta să aibă vreo legătură cu transcendenţa. Acesta e sensul reluării inversate a definiţiei politicului din acelaşi an 1921, „împlinire a umanităţii netranscendente a umanului", ca „transcendere a umanităţii omului". Transcenderea este asigurată de acumularea vinovăţiei-datorie, care nu este aici alt nume pentru acumularea primitivă, ci reprezintă triumful violenţei mitice. Ceea ce observă aici Benjamin este oroarea un salt în afara istoriei, o depăşire a acesteia, dar care, în esenţă, nu doar că nu e posibil decât cu preţul lumii, dar e provocat cu bună ştiinţă. Diferenţa faţă de imaginea din *Fragmentul teologic-politic* este că, acolo, istoria violenţei era un accident al mesianismului, în vreme ce, aici, mesianismul este un moment al istoriei violenţei. Să remarcăm, încă o dată, refuzul lui Benjamin de a lua în considerare orice dizolvare a complexului mesianic. Ideea mesianică nu poate rămâne ceea ce este decât dacă e reprezentată strictamente ca o catastrofă – fără a

se reduce, însă, la aceasta. Mai important încă, Benjamin arată, poate pentru prima oară, în acest fragment, că evenimentele intraistorice nu sunt indiferente în istoria izbăvirii. Căci acestea nu pot să fie pur şi simplu lipsite de semnificaţie: ele sunt deja, în afara altei recuperări, parte nemijlocită a istoriei vinovăţiei şi datoriei universale, pe care violenţa o ridică la cer, ca pe un nou Babel, pentru a intra, ca stăpână a *physis*-ului, în metafizică.

Inconsecvenţă programatică.

La sfârşitul lui mai 1926 Benjamin îi trimite lui Scholem o lungă scrisoare despre ale sale. La acea dată, apariţia *Originii dramei baroce* părea iminentă (va întârzia, însă, până în 1928), iar cartea cea nouă, de aforisme, e o încheiată în manuscris (va apărea tot în 1928). Răspunzând insistenţei cu care prietenul său de-o viaţă îi cere să-şi precizeze poziţia, scrie:

> „În esenţă, e un chin să fiu nevoit să mă rezum teoretic, căci cartea mea [*Stradă cu sens unic*] despre acestea lucruri încă nu-i matură, şi ce-i în acest moment se lasă recunoscut mai degrabă ca o încercare de a părăsi sfera teoretică. În termeni umani, aceasta e posibil doar în două feluri: în observanţă politică sau religioasă. Nu găsesc nici o diferenţă între aceste două observanţe, potrivit chintesenţei lor. La fel de puţin găsesc că ele admit comunicarea. Vorbesc aici de o identitate care se prezintă doar în inversări paradoxale ale uneia în cealaltă (indiferent de direcţie) şi doar sub condiţia indispensabilă, esenţială, ca fiecare tratare a acţiunii să se deruleze fără compromisuri şi radical în sensul propriu. Sarcina este, tocmai de aceea, nu de a te decide o dată pentru totdeauna, ci în fiecare clipă. Dar *de a te decide*. O altă identitate a acestor două domenii poate să existe (cu siguranţă), dar ne scufundă în rătăcire pe noi, cei care vrem să o căutăm acum. A fi întotdeauna radical, niciodată consecvent, ar fi convingerea mea (...) (GB III:158-159)

Ce consecinţe are această inconsecvenţă programatică pentru seria de candidaţi la decizie? Mai întâi, „sperietoarea" comunistă:

> A fi întotdeauna radical, niciodată consecvent, ar fi convingerea mea şi atunci când aş lua, într-o bună zi, decizia de a intra în Partidul Comunist (pe care o fac, la rândul ei, dependentă de un ultim brânci al şansei). Posibilitatea rămânerii mele în partid este, atunci, de stabilit pur experimental, şi interesant este aici mai puţin un da sau un nu, cât întrebarea „pentru cât timp?". Cât priveşte anumite vederi axiomatice, irevocabile (ca, de pildă, privind caracterul impropriu al metafizicii materialiste, sau, după mine, şi al concepţiei materialiste a istoriei), asemenea arme de oţel ar putea, în caz de necesitate, să fie practic mai productive în alianţă cu comunismul decât împotriva lui. (GB III:159)

Apoi, iudaismul (dublul non-teoretic al observanţei politice numite imediat mai sus):

> [C]el din generaţia noastră care simte şi înţelege ca luptă nu doar frazeologic clipa istorică în care se află pe lume, nu se poate dispensa de studiul, de praxis-ul acelui mecanism cu care lucrurile (şi relaţiile) şi masele lucrează unele asupra celorlalte. Cu excepţia faptului că iudaismul se organizează aici complet altfel, disparat (niciodată adversativ). Aceasta nu schimbă nimic: politica radicală, „dreaptă", care tocmai de aceea nu vrea să fie nimic ca politică, va fi întotdeauna eficace pentru iudaism şi va găsi întotdeauna eficace pentru sine iudaismul. (GB III:159)

Benjamin afirmă, apoi, într-un mod tipic, că nu a „abjurat" de la convingerile sale anarhiste „anterioare" (şi ghilimelele spun tocmai că nu-i nimic anterior în ele), şi că nu se ruşinează de acestea, găsind doar că metodele anarhismului erau inepte, în vreme ce „scopurile" comunismului, absurde şi non-existente, nu schimbă cu nimic relevanţa acţiunii comuniste, în care acestea îşi găsesc corectivul, căci, oricum, „nu există scopuri raţionale *politice*"[210] (GB III:160).

Mai multă speranţă, decât credinţă, deci, în acţiunea comunistă; speranţă, căci el e victorios măcar în cele mărunte, dacă nu în cele mari. Şi credinţă mai multă în dublul politico-religios anarho-iudaic, pe care îl izolează limpede de comunism, pentru a-l lăsa apoi să lucreze asupra acestuia. Anarhismul e rutina benjaminiană a radicalismului, eliberând pentru decizie şi ultima fărâmă a unui timp încovoiat de voinţa de sens. Inconsecvenţa ar deveni, de-acum, eliberatoare – dacă din urmă n-ar veni tristul cavaler baroc al indeciziei.

[210] Este suficientă această unică afirmaţie pentru a-l putea număra pe Benjamin printre gânditorii radicali ai mesianismului politic.

3. Forţa mesianică slabă: debriurile speranţei (1927-1940)

„Deci ar exista, în afara acestei lumi fenomenale pe care o cunoaştem, speranţă?" – El zâmbi: „Oh, destulă speranţă, nesfârşit de multă speranţă – dar nu pentru noi."(Kafka)[211]

Gather each leaf slowly / From its nook; /
Hoard them up as Holy / In the Book /
Wherein Memory now for Hope must look

(James Thompson)

„Siege im Kleinen, Niederlagen im Großen"

Eşecul încercării de habilitare, şi, cu el, abandonarea speranţei la o carieră academică, eşecurile din viaţa personală, cu lungul proces de divorţ încheiat în cele din urmă în 1930, şi, pe lângă acesta, alte afaceri sentimentale nereuşite îşi pun, încet, amprenta asupra vieţii lui Benjamin. „Nu-i deloc uşor să te găseşti, în prag de patruzeci de ani, fără avere, poziţie, locuinţă şi mijloace", îi scrie, întristat, în iunie 1930 lui Scholem.[212]

Împătimitul de călătorii se va confrunta, încă înainte ca acestea să devină exil, cu adevărul că peregrinările nu-s decât o căutare menită eşecului a unui loc în care „să poată obţine un minimum", în care, în acelaşi timp, să şi „poată trăi dintr-un minimum". Existenţa sa devine, din aceşti ani deja, una a „sejururilor şi pasajelor", cum spune titlul superbei cărţi biografice a lui van Reijen. Şi, undeva, în aceste peregrinări, începe să presimtă întâlnirea decisivă cu „un tip de-a dreptul ciudat". Cea pe care şi-o programează cu ocazia celei de-a patruzecea aniversări, într-un hotel din Nisa, e, din fericire, ratată[213].

Tot ce poate să opună acestor înfrângeri majore sunt victorii minore. Activitatea publicistică intensă de la sfârşitul anilor 20 şi începutul anilor 30 îi oferă, totuşi, o oarecare vizibilitate în mediile culturale din Germania. După ce, odată cu *Machtergreifung*, aceasta devine din ce în ce mai greu de convertit în comenzi (şi onorarii), oficializarea relaţiilor cu Institutul de Cercetări Sociale îi asigură o existenţă modestă financiar, dar, cel puţin, semnificativă intelectual.

Exilul îi complică mult situaţia, şi aşa precară. Eşecurile şi dezamăgirile personale se

[211] Citat de Benjamin (GS II.2: 414).
[212] Cit. de W. Van Reijen, H.H. van Doorn, *Aufenthalte und Passagen: Leben und Werk Walter Benjamins: eine Chronik*, Suhrkamp, 2001, p. 120.
[213] *Ibidem*, p. 132.

întâlnesc cu situaţia politică, asupra căreia nu are nicio iluzie, şi pe care fiecare nouă ştire nu face decât să o confirme.

Poziţiile lui Benjamin se radicalizează. Pentru unii din apropiaţii săi, cum am văzut, prea mult; pentru alţii, dimpotrivă, prea puţin. Fapt este că radicalizarea despre care vorbim aici poate fi analizată şi pusă în lumină doar prin situarea în contextul relaţiilor intelectuale şi personale ale lui Benjamin. Trei sunt sursele acestei radicalizări: pe de-o parte, relaţiile de prietenie din ce în ce mai strânse cu Brecht; pe de alta, apropierea crescândă dintre munca sa şi mizele şi obiectivele Institutului. În al treilea rând, putem să socotim ca o sursă reconsiderarea propriei condiţii intelectuale după imersiunea mai îndelungată în peisajul intelectual francez, cu precădere în mediile suprarealiste. Doar că radicalizarea demersului nu are, în cele trei surse, acelaşi sens. Radicalismul „gândirii vulgare" a lui Brecht (*plumpes Denken*[214]) e, într-un anume fel, opusul radicalismului teoretic al lui Horkheimer sau Adorno. Şi niciunul din acestea pe de-a-ntregul compatibil cu ce înţelege Benjamin din noua atitudine radicală a cercurilor suprarealiste franceze. Care din cele trei e radicalismul lui Benjamin – iată o întrebare căreia nu trebuie să-i dăm un răspuns precis. În formularea lui Benjamin însuşi, el este decis să „îşi facă mereu treaba sa – doar că ea nu este mereu aceeaşi."

Perioada exilului şi, în 1940, a internării în lagărele franceze, apoi a încercării finale de a scăpa din Europa ocupată, este bine documentată sub aspect biografic.[215] Ce trebuie în orice caz subliniat este faptul că, în această perioadă, munca intelectuală a lui Benjamin devine parcă şi mai importantă. Apropiaţii săi nu se sfiesc să o judece sau să o critice, ajungându-se uneori dincolo de limita rezonabilului, şi ducând, în unele cazuri, la cenzură sau auto-cenzură – dar aceasta nu s-ar fi întâmplat dacă materialul nu ar fi fost atât de important, de decisiv şi de pertinent. Fără îndoială că, fără aceste puternice rezistenţe, asupra cărora vom mai avea ocazia să insistăm, operele lui Benjamin n-ar fi căpătat forma pe care o cunoaştem astăzi. Dar este tot atât de adevărat că Benjamin primeşte destule lovituri, cu atât mai greu de suportat cu cât ele vin din partea apropiaţilor săi şi din partea celor în care îşi punea ultimele nădejdi. Van Reijen reaminteşte cunoscutul episod al cenzurării versiunii publicate a eseului despre opera de artă de către responsabilul editorial

[214] Brecht citat şi discutat de Benjamin în „"Brechts Dreigroschenroman", GS III: 445-46.

[215] Geret Luhr, *Was noch begraben lag* (Bostelmann & Siebenhaar, 2000); Bernd Witte, *Benjamin Und Das Exil*, vol. 2, Benjamin-Blätter (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006), http://www.google.com/books?hl=en&lr=&id=BzKckEfjumYC&oi=fnd&pg=PA7&dq=witte,+Benjamin+und+das+Exil&ots=LMJXXaybTZ&sig=VhGNzKUE187EU0nXyQqFzh8FmGk; Siegfried Unseld, *Zur Aktualität Walter Benjamins* (Suhrkamp, 1972).

francez (pe care Horkheimer îl susţine) şi momentul penibil în care Pollock nu se sfieşte să-i transmită colaboratorului din Franţa că lucrarea sa nu poate să fie folosită pentru creşterea vizibilităţii Institutului, căci nu ar corespunde intereselor acestuia şi nu i-ar reprezenta poziţia. Nici relaţiile cu Brecht nu sunt calme, observaţiile celui din urmă fiind, nu de puţine ori, de-a dreptul acide. Adăugând acestei imagini dinamica pe alocuri tensionată a comerţului personal şi intelectual cu Scholem şi cu Adorno, avem tabloul complet al unui om aflat aproape mereu într-o mare tensiune, pe toate planurile existenţei.

Poate că această tensiune continuă, şi reacţia la evenimentele exterioare, care se succed cu atâta rapiditate, duce la derutantele schimbări de dispoziţie vizibile în textele lui Benjamin. După întunecaţii ani 1932-34 (şi episoadele anterioare), marcaţi de încercarea de sinucidere, în care deprimarea îl face să-şi reviziteze copilăria (în superba *Berliner Kindheit um 1900*) şi să culeagă florile risipite ale demnităţii umane în placheta *Deutsche Menschen*, anii următori par să aducă la lumină un gânditor, dacă nu mai optimist, măcar mai combativ, găsind resurse de a spera, ca, de pildă, în eseul despre opera de artă, sau în „Experienţă şi sărăcie". Dar nici această perioadă nu durează prea mult, şi-l vedem pe Benjamin întorcându-se la soluţiile disperării: travestiuri alegorice. Aşa, de pildă, după cum observă Bernd Witte, în diferenţele între versiunea germană şi cea franceză, din 1939, ale primului expozeu al Proiectului pasajelor[216].

Această oscilaţie între speranţă şi disperare, oricât ar fi de uşor de pus în legătură cu situaţia personală şi cea politică, nu se lasă explicată în totalitate doar pornind de la acestea; ea este, la nivelul expresiei, semnul unei pathologii mesianice. Altminteri ne-ar fi greu să înţelegem de unde provine uşurinţa cu care unele motive curg dintr-unele în altele – Ele sunt de la bun început interşanjabile.

Toate acestea fac la rigoare imposibilă înţelegerea evoluţiilor din gândirea lui Benjamin fără ipoteza ethosului mesianic. În ceea ce priveşte regăsirea elementelor unui sistem teoretic al mesianismului (al treilea), opinăm că el are o natură dual, contradictorie, şi este de sesizat doar ca oscilaţie între o poziţie teoretică ineficace politic şi o poziţie epistemologică nesustenabilă teoretic, dar utilizabilă politic. Pentru cea de-a doua atitudine avem elementele în versiunile prime ale eseului despre „Opera de artă în epoca reproductibilităţii sale tehnice", pentru prima, primul expozeu al proiectului Pasajelor, o

[216] Bernd Witte, Susan B. Winnett, „Paris–Berlin–Paris: Personal, Literary, and Social Experience in Walter Benjamin's Late Works", *New German Critique*, 1986, p. 57 sq.

mulţime de alte texte oferind elemente atât pentru una, cât şi pentru cealaltă.[217] Elementul de legătură, fragil – căci viu – dintre speranţa şi credinţa mesianică este forţa mesianică slabă. În ea, orientarea spre trecut sparge nu doar continuum-ul conceptual al istoriei, ci eliberează viitorul, fără a putea, însă, să să-l asigure sau să şi-l aproprie.

Posibilitatea concretă a producerii evenimentului mesianic este aici o preocupare la fel de mare ca şi recognoscibilitatea sa. Ele cad laolaltă în problema experienţei şi, în mod tipic, în cea a falsei „profeţii".

Credinţa lui Benjamin e disperată: Ea vede împlinirile false ale promisiunilor venirii, şi capătă forma teoretică a elementelor istoriei dialectice a violenţei-autoritate (*Gewalt*). Speranţa lui Benjamin stă într-un dublu al violenţei-autoritate: cooperarea (*Zusammenspiel*) naturii secunde şi a omului capabilă să ducă la transformarea lumii, speranţă pe care o formulează de pildă în cea de-a doua versiune, considerată de el definitivă, a eseului despre opera de artă (GS VII.1:351 sqq). Nu ne surprinde, în lumina celor arătate, că pasajele care exprimă această speranţă, concentrate în discuţia privind rolul celei de-a doua tehnici, dispar din versiunea a treia, cea publicată.[218]

Un lung adio: despărţirea de literatură şi artă a „celui mai mare critic literar al Germaniei".

Unul din obiectivele declarate ale lui Benjamin este acela de a ajunge să fie recunoscut ca cel mai mare critic literar al Germaniei.[219] Adevărul din spatele acestei butade devine vizibil dacă observăm despărţirea lui Benjamin de literatura şi arta tradiţională care se produce treptat în această perioadă. Avem aici, ca probe, eseurile dedicate suprarealismului, poeziei lui Kaestner, lui Nikolai Leskov, lui Kafka, operei de artă, şi multe altele. Cel mai mare critic al Germaniei constată că arta contemporană lui îi oferă prea puţine motive de satisfacţie; naraţiunea nu mai aduce foarte mult; experienţa estetică devine obsoletă. Şi asta n-are, de fapt, nimic de-a face cu calităţile estetice intrinseci ale materialului. Ceea ce se schimbă este modul în care Benjamin înţelege sarcina literaturii şi

[217] Howard Caygill formulează o opinie asemănătoare în "Non-Messianic Political Theology in Benjamin's 'On the Concept of History,'" in *Walter Benjamin and History*, ed. Andrew Benjamin (London and New York: Continuum, 2005), 215–26, http://www.continuumbooks.com/books/detail.aspx?BookId=123698&SearchType=Basic.

[218] În această secţiune vom lăsa la o parte această chestiune, urmând să o tratăm în detaliu în capitolul dedicat experienţei, şi ne vom concentra asupra refacerii dialecticii violenţei în raporturile om-natură.

[219] Afirmaţia, care apare în corespondenţă pentru prima dată în 1930, într-o scrisoare nu lipsită de importanţă adresată lui Scholem (Scrisoarea # 671 din 20.01.1930, GB III:502), trebuie că a fost repetată de destule ori şi trebuie să fi fost suficient de serioasă pentru a fi preluată de Hannah Arendt în portretul pe care i-l face acestuia., deşi Benjamin şi Arendt se cunosc mai îndeaproape abia zece ani mai târziu.

a artei. Totul din acest domeniu trebuie să intre în slujba unei noi practici, cea a politicului (Opera de artă, p. 107, 113).

> „[P]entru prima dată în istoria universală, opera de artă se emancipează de existenţa parazitară pe care i-o impunea rolul ei în ritual. [...] *Dar în clipa în care criteriul autenticităţii nu se mai aplică producţiei artistice, se produc răsturnări şi la nivelul funcţiei sociale a artei. În loc să se întemeieze pe ritual, ea se întemeiază, de acum înainte, pe o altă practică – politica.*" (Opera de artă, 113.)

Odată ce arta se eliberează din relaţiile de dominaţie mitică, ieşind, aşadar, din sfera cultului, ea trebuie să acţioneze tocmai împotriva acestui tip de aservire. Autonomia esteticului, cucerită cu atâta greutate, nu are nicio valoare de uz, după cum rezultă, fără echivoc, din argumentaţia împotriva doctrinei „artei pentru artă" din „Opera de artă în epoca reproductibilităţii sale tehnice" (I:113). Prin declaraţia sa programatică, aşadar, Benjamin nu îşi propune în niciun fel să devină mare preot într-un nou cult, cel al artei pentru artă, al artei autonome, ieşită prin schismă din raporturile cultice. Ci el îşi înţelege rolul mai degrabă ca fiind acela de a urmări modul în care, în noul context, cel deschis în secolul al XX-lea de răspândirea tehnicilor reproducerii, arta răspunde exigenţei de a duce la configurarea unei noi experienţe, cu potenţial salvator. Aşa, de pildă, în eseul despre suprarealismul francez, în care regăseşte unul din puţinele fenomene artistice care au ajuns la maturitatea sarcinii lor de a aduce cu sine „iluminări profane" (GS II.1: 295-310 passim.). Tot de aici vine şi atitudinea pozitivă faţă de teatrul epic brechtian. Şi tot de aici şi interesul pentru „noile arte" – care nu sunt, aşa cum vom vedea în capitolul următor, în fapt, arte, ci tocmai vehicule, mijloace, „poligon" pentru mobilizarea unei noi experienţe cu rol în adventul revoluţiei (KwE, passim.). Interesul său pentru fotografie şi cinema, ba chiar şi pentru benzile desenate, precum şi pentru ultimele elemente „progresiste" din artele tradiţionale au în vedere o experienţă care s-a despărţit de frumos ca de un vis. Pasiunea lui Benjamin, aşadar, pe care o exprimă acest „obiectiv profesional", este de natură mesianică. Iar misiunea criticii sale, aceea de a separa grâul de neghină, de a judeca sfera literaturii şi a artei în termenii opoziţiei sau conivenţei faţă de religia zilei, capitalismul.[220]

Dificultatea majoră pe care o întâmpină orice încercare de a reconstitui cel de-al treilea

[220] Stéphane Mosès observă aceeaşi *Kehre*, pe care o explicitează ca mutaţie de perspectivă a istoricului Benjamin, de la o viziune estetică la una politică, în *L'ange de L'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, vol. 481 (Paris: Editions Gallimard, 2006), 203 ş.a. Am arătat însă că viziunea benjaminiană nu este una estetică, ci mesianică chiar şi atunci când ele capătă forma investigaţiei estetice, şi aceste argumente sunt reluate şi întărite şi în aceste pagini.

sistem al mesianismului benjaminian este tocmai această atotprezenţă a problematicii experienţei, care devine cu adevărat preocuparea majoră a lui Benjamin. Ea singură e un indicator suficient pentru modificarea sistemului teoretic benjaminian: abandonarea anarhismului motivat mesianic şi organizarea unei rezistenţe care nu doar să fie în imanenţă, ci şi în prezent, şi care să nu fie doar teoretică, ci, cu riscul de a se expune acuzei de naivitate, politică – modificare care solicită o muncă dură de reconsiderare şi refasonare a epistemologiei sale.

Într-un fel, afirmaţia lui Kafka despre generaţia sa iudeo-germană, cum că ei ar fi, cu picioarele dinapoi, în legea părinţilor, şi cu cele dinainte în vid, se potriveşte şi pentru Benjamin. Doar că, pentru acesta, picioarele dinapoi stau în liniştea asurzitoare a secolului al XIX-lea, cel al domniei raţiunii, progresului şi al artelor. Ce va denunţa Benjamin, în Pasaje, este minciuna secolului al XIX-lea, „iadul secolului al XIX-lea", în care vede, dimpotrivă, ca element central, fetişismul mărfii. Arta, aşa cum este ea, nu face acolo decât parte din mişcarea dialectică. Dar relaţia cu secolul al XIX-lea este fundamentalmente echivocă: stă mărturie melancolica lucrare (nu literară, ci mai degrabă dialectică) a lui Benjamin, *Copilărie berlineză la 1900*.

De fapt, experimentele literare ale lui Benjamin se înmulţesc în această perioadă, ceea ce reprezintă cel de-al doilea semn al despărţirii de literatură. Avem aici primele încercări cu privire la pasaje, textele dedicate oraşelor, protocoalele şi rapoartelor experimentelor cu haşiş – toate debutând în 1926-27), ba chiar un proiect nereuşit pentru un roman poliţist (planificat împreună cu Brecht[221]). Poate fi invocat, în susţinerea aceluiaşi argument, şi încercarea, rămasă fără succes, de a „schimba tabăra" şi a lucra la propriul său proiect jurnalistic, planificata revistă „Krisis und Kritik" (GS VI: 619 sqq, 825 sqq).

Despărţirea de artă şi literatură, de care relevă atâtea din lucrările de maturitate ale lui Benjamin, despărţirea de un mod de organizare a experienţei, trebuie aşadar considerată ca ţinând de o disperată nevoie de speranţă mesianică, Benjamin căutând nu atât să promoveze literatura sau arta „de stânga", cât să identifice „valoarea de uz" politic a operelor artistice şi a artei ca atare. Nu că, aşadar, nu ar mai fi preocupat de literatură, n-ar mai urmări-o, sau ar fi adoptat gesturile avangardei contemporane lui, declarându-şi dezinteresul sau dispreţul faţă de aceasta. Doar că, acum, criticul literar şi de artă Benjamin îşi supune obiectele unor teste mai dure şi mai bine ţintite.

[221] Erdmut Wizisla, *Walter Benjamin and Bertolt Brecht*, p. passim.

Prefigurări şi gesturi: „*Kafka”* (1934)

Benjamin a fost mereu interesat de opera lui Kafka. La fel ca şi apropiaţii săi, cu care împărtăşea pasiunea şi uimirea faţă de lucrările acestui fenomen al epocii lor. Însă cea mai mare parte a operelor sale apar, aşa cum se ştie, abia după dispariţia prematură a autorului, graţie deciziilor luate de Max Brod. Înţelegerea deplină a fenomenului Kafka de către inteligheţia iudeo-germană din perioada interbelică trebuie, aşadar, să aştepte până către sfârşitul anilor douăzeci.

Primele sale încercări datează din 1927, când îi trimite lui Scholem o „Idee pentru un mysterium”, ocazionată de citirea *Procesului* lui Kafka. Iat-o:

> „A înfăţişa istoria ca pe un proces în care Omul, în acelaşi timp avocat al Naturii mute, face plângere împotriva Creaţiei şi a absenţei promisului Mesia. Curtea decide însă să audieze martori ai viitorului. Apar Poetul, care simte, Artistul [plastic], care vede, Muzicianul, care aude, şi Filosoful, care ştie. Însă mărturiile lor în ceea ce priveşte Venirea nu corespund unele altora. Curtea nu îndrăzneşte să-şi admită irezoluţia. De aceea, şirul plângerilor nu conteneşte, şi nici cel al martorilor. Apar tortura şi martiriul. Băncile juraţilor sunt ocupate de cei vii, iar ei îl ascultă pe Omul-acuzator şi pe martori cu aceeaşi neîncredere. Locurile juraţilor sunt moştenite de fii lor. Dacă, în sfârşit, se trezeşte în ei o spaimă, pot fi înlăturaţi din băncile lor. În final, toţi juraţii fug, numai acuzatorul şi martorii rămân.” (GS II.3: 1153 sq.)

În pofida impresiei editorilor operelor complete (GS II.3: 1554) aceste rânduri nu sunt atât de departe de mesianismul din tinereţe al lui Benjamin. Dar par oarecum să se alimenteze şi din analizele dedicate barocului încheiate nu cu foarte mult timp în urmă – în special uzul termenului „mysterium” pentru această fantezie mesianică. Un element interesant este modul în care „apar tortura şi martiriul”. Dacă martiriul este proba credinţei mesianice, tortura este probarea acesteia, ambele menite a îndepărta lipsa de credinţă (sau neîncrederea). Juraţii se zbat între nevoia de credinţă şi lipsa de speranţă. Prezentul luat în întregul său nu poate depune mărturie pentru viitor, iar probele sale pentru adventul mesianic sunt fie obţinute artificial (prin apel la violenţă), fie inaccesibile prin mijloacele „artificiale” ale rezoluţiei raţionale. Iar artificialitatea acestui întreg al lumii este în acelaşi timp atestarea nevoii adventului mesianic, clamată de om dar şi, mai ales, de „natura mută”. Categoria improbabilului, a incertului, organizează întregul mysterium, aşa cum îi organizează logica, cea a violenţei mundane. Scena finală opune spaima speranţei şi îl lasă pe cel încă necopleşit de ea într-o lume pustiită, populată doar de mărturiile contradictorii ale Venirii.

Mai multe lucruri pot fi spuse despre eseul publicat în 1934, prezentat sub titlul anodin de contribuţie ocazionată de scurgerea unui deceniu de la moartea lui Kafka. Se cere observat mai întâi că acest eseu mobilizează foarte multe reacţii. Kafka este, fără îndoială, autorul despre care Benjamin poate să discute cu oricare din apropiaţii săi – aşa cum nu o poate face în legătură cu niciun altul. Constelaţia relaţiilor de prietenie intelectuală şi personală a lui Benjamin, atât de importantă pentru el, îi solicită din ce în ce mai adesea menajarea susceptibilităţilor, idiosincraziilor şi opiniilor tranşante ale membrilor ei. Kafka însă e o zonă frecventabilă pentru toţi. Brecht îi concede lui Kafka importanţa, lucru pe care Benjamin îl află cu bucurie sau cu uşurare; Werner Kraft, cunoştinţa sa din tinereţe cu care reia pentru o vreme legătura în Paris, e, de asemenea, interesat de Kafka, despre care avea opinii, din punctul de vedere al autorului nostru, pasabile. Scholem, aşa cum am văzut, şi Adorno (fără a fi în acest context vocea Institutului) înţeleg prea bine importanţa trecerii cometei Kafka prin secolul al XX-lea. Aşa se face că reacţiile pe care le stârneşte eseul lui Benjamin îngăduie, cum arareori se întâmplă, să vedem cum se structurează poziţiile intervenienţilor, nu doar faţă de Kafka, ci şi faţă de Kafka a lui Benjamin ca atare. Cum vom vedea, reacţiile sunt orice numai nu indiferente.

Textul în sine e, ca de obicei la Benjamin, o bijuterie de stil şi elocinţă. Motivele pe care le consideră, privite din perspectiva zilei de azi, demne de luat în seamă pentru înţelegerea lui Kafka. Însă teritoriul era unul în dispută, iar ceea ce contează mai mult în 1934 este atitudinea lui Benjamin, modul în care se instalează în acest teritoriu. Speculaţiile ori interpretările în marginea ontologiei narative a lui Kafka sunt la fel de importante ca o ontologie ca atare, iar interpretările nu lipsesc, conturând un peisaj asupra căruia nu putem insista aici[222]. Ne propunem să reluăm doar acele elemente care pot fi luate în considerare în cadrele sistemelor teoretice ale mesianismului benjaminian.

Am afirmat deja că acesta se relaţionează, fără a relua, concepţia mesianică de tinereţe a lui Benjamin, împotriva afirmaţiei uşor riscate a editorilor, şi în siajul altor interpretări şi opinii mai recente.[223] Cu toate acestea, redarea lumii lui Kafka prefigurează o modificare de perspectivă importantă faţă de primul Benjamin.

---

[222] Vezi Daniel Weidner, „"Nichts der Offenbarung, "inverse" und "Unanständige Theologie". Kafkaeske Figuren des Religiösen bei Adorno, Benjamin, Scholem und Agamben", în M. Engel, R. Robertson (ed.), *Kafka und die Religion der Moderne / Kafka: Religion and Modernity*, Oxford Kafka Studies 3, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2014, 29.08.2014.

[223] David Kaufmann, "Beyond Use, within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology," *New German Critique*, no. 83 (2001): 151, doi:10.2307/827792; Eric Jacobson pare sa prefere la rindul sau o lectura mai apropiata de premisele scholemiene, confirmând astfel aceeași ipoteza, cf. "Question: Benjamin and Scholem on Kafka," January 9, 2014.

Mai mult decât orice, din nou problema mitului este cea fundamentală. Reapar vechile concepte de vină, speranţă, judecată, destin, om interior, cerute de altminteri de vocabularul narativ kafkian. Dar organizarea lor în epică îi îngăduie lui Benjamin să le vadă ca parte a unei dialectici pentru care aceste basme au fost scrise (GS II.2:415). Sensul lor e scurtcircuitarea ordinii mitice.[224]

Benjamin vede apărând în opera lui Kafka o nouă oportunitate pentru antinomianismul său mesianic. Aşa cum am văzut, Venirea distruge mitul, deci legea. Pentru a rămâne în ordinea acestei afirmaţii, ordinea mitică nu poate fi distrusă printr-o judecată pronunţată din perspectiva unei alte legi – căci aceasta n-ar face decât să aducă după sine o nouă ordine mitică. Înseamnă, atunci, că salvarea trebuie să fie într-o legătură oarecare cu o lume pre-mitică, faţă de care „lumea mitului e nemărginit mai tânără". O lume atât de veche, încât Benjamin o numeşte uneori lume arhaică (*Urwelt*), „lume haeterică", şi, adesea, cu un termen fără echivalent în româneşte: *Vorwelt* (GS II.2: 427)[225]. Această pre-lume violentă, „fără ordine şi ierarhii" (GS II.2: 415), pe care ordinea mitului ar fi trebuit să o distrugă, e uitată. Dar uitarea ei nu o face mai puţin eficace în opera lui Kafka - dimpotrivă. Mai mult decât atât, nicio uitare nu este individuală, ci se amestecă cu uitarea acestei lumi haeterice (GS II.2: 428). Dacă lumea legii, lumea mitului, e astfel străpunsă de cea haeterică, aceasta se întâmplă fiindcă lumea mitului a pierdut doctrina (*Lehre, Haggada*). Există, ce-i drept, „legi, dar acestea sunt secrete, (scil.: ordinea mitică, aşa cum e ea astăzi, le face inaccesibile), şi, sprijinindu-se pe aceasta, pre-lumea îşi exercită şi mai nelimitat forţa". Efectul e similar cu cel al încălcării unei legi „nescrise", care devine destin aducând cu sine ruşinea, şi expunând la o judecată care e „lipsită de speranţă chiar şi atunci când rămâne speranţa la o achitare" (GS II.2: 411). Deţinătorii puterii din operele lui Kafka reînvie aceste relaţii arhaice, punând în acelaşi timp în mişcare o lume „grea", în care haetericul e contemporan tocmai pentru că a fost uitat. Tocmai de aceea, spune Benjamin preluând formularea lui Haas, uitarea este personaj principal al *Procesului*.

Benjamin nu ne spune nimic despre cum e cu putinţă să avem aşa de puţină distincţie între *positum* şi negaţia sa (lumea arhaică şi cea a mitului), dar nu aici este, oricum, miza. Căci, pentru Kafka, şi, avem a înţelege, pentru Benjamin, ceea ce contează este recunoaşterea simultană a mărcilor lumii haeterice ca semne ale speranţei în lumea zilelor noastre. Căci

[224] David Kaufmann, „Beyond Use, within Reason", p. 155 sqq.

[225] *Termenul pare a fi preluat de la Rosenzweig, care îl foloseşte în Stern der Erlösung*, electronica: Frankfurt am Main : Univ.-Bibliothek, 2009, Kaufmann, 1921, http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hebis:30-181590002003.

lumea aceasta, a taţilor şi a slujbaşilor, nu a adus oricum niciun progres. Premisa (mesianică) a lui Kafka, susţine Benjamin, este că „progresul nu a avut loc încă" (GS II.2: 428). Preocuparea lui Kafka faţă de această lume are în vedere „organizarea vieţii şi a muncii în comunitatea umană". Specificul ei este înlocuirea *fatum*-ului nu de către politică – aşa cum afirma Napoleon – ci de organizare (GS II.2: 420)[226]. Această lume organizată, această organizare a disperării, pentru a parafraza formularea din „Capitalismul ca religie", este pusă în mişcare de forţe arhaice care nu apar ca atare, ci îşi anunţă prezenţa în forma vinovăţiei şi îşi aruncă umbra asupra viitorului în forma judecăţii (GS II.2: 427) – două din motivele kafkiene esenţiale. Iar această organizare e cea care o aduce în starea aceasta disperată, în care putem în adevăr să luăm în vedere sarcina identificării acelor elemente disparate cărora le este încă dată speranţa şi a căilor în care ea poate încă să lucreze.[227]

Figurile speranţei sunt, la Kafka, fiinţe care nu aparţin nicăieri, neterminate, ne-făcute (GS II.2: 414-15). Iar aceasta se petrece pentru că ele scapă organizării. Dacă am spune, reluând argumentele lui din „Critica violenţei": organizarea violenţei-autoritate n-am greşi; căci ceea ce vede Benjamin ca decisiv, este că „ajutoarele" se află în afara cercului magic al familiei (*Bann der Familie*) şi, concomitent, faptul că ele sunt în mod propriu „des-figurate". Viaţa desfigurată, fără caracteristici, fără caracter, nu are destin, deci nu-i revine nicio vină. La Rosenzweig, de unde Benjamin preia explicit motivul, este caracterizat astfel omul interior (i.e. sufletul) în puritatea elementară a sentimentului (GS II.2: 418). De aceea, în ordinea salvării, aceste creaturi se bucură de o libertate stranie, căci inutilizabilă: libertatea de a spera. „Omuleţul cocoşat este ocupantul vieţii desfigurate [...] va dispărea când va veni Mesia." (GS II.2: 432).

Pentru ceilalţi, însă, pentru cei lipsiţi de speranţă, ridicarea poverii rămâne dincolo de puterile lor, pe care nu o pot conjura decât prin gesturi. Gesturile personajelor kafkiene, atât de impresionante, apar la Benjamin prinse într-o logică mesianică. Ele vizează recuperarea a mai mult decât a sensului şi a valorii pierdute în modernitate prin procesele demitizării care ar fi dus la apariţia acestei constelaţii între arhaic şi modern, cum afirmă, de dragul simplificării, Kaufmann[228]. Pentru cei lipsiţi de speranţă, pentru cei care nu pot să se roage, există două căi: fie una din formele profane ale rugăciunii, fie o formă de asceză

[226] Afirmaţia lui Napoleon e comentată în contextul temei teologiei politice de Hans Blumenberg, în „Politische Theologie III", text cuprins în ediţia Corespondenţei Blumenberg – Schmitt; reluarea acestui comentariu ne-ar duce prea departe, dar merită semnalată.

[227] Benjamin va urmări motivul în convoluta I a PW, în care organizarea şi urma sunt puse în corelaţie (GS V.1: 281-300).

[228] , „Beyond Use, within Reason", p. 156 sq.

– ambele sortite eşecului. Povestirile lui Kafka ne ajută să le identificăm. Pe de-o parte, spune Benjamin, atributele deţinătorilor puterii din această lume sunt, în mod paradoxal, o sursă de speranţă: de pildă mizeria, corupţia absolută a acestor „paraziţi gigantici din perspectiva raţiunii şi a umanităţii" (GS II.2: 410). Corupţia dreptului, aşadar, este în acelaşi timp sursa disperării şi, pragmatic, singura speranţă. Iar „[c]eea ce e corupţia pentru drept este spaima pentru gândire." (GS II.2: 431). Înţelegem, atunci, de ce spaima devine atribut al speranţei. Această observaţie din eseu aruncă o lumină nouă asupra motivului spaimei din mysterium-ul discutat anterior. Corupţia şi spaima sunt rezervoare pragmatice ale speranţei. Dar ele nu pot să facă nimic mai mult decât să o păstreze. Cealaltă formă a rugăciunii profane este atenţia care le cuprinde pe toate: „rugăciunea naturală a sufletului" (GS II.2: 432).

Tot aşa cum am văzut în rugăciunea profană un raport pragmatic non-intenţional cu ceva intangibil, trebuie să înţelegem la Benjamin şi asceza tot ca pe un astfel de raport. Este ceea ce sugerează Benjamin când vorbeşte despre ţinuta fenomenologică a gesturilor kafkiene aşa cum transpar ele în teatrul lumii (vezi referinţele la teatrul din Oklahoma), şi la gestul de „a bate cu ciocanul ca şi cum ar fi un a bate cu ciocanul şi în acelaşi timp n-ar fi nimic" (GS II.2: 435). Ne este cunoscut fragmentul kafkian în care ruperea hamurilor face călătoria ceea ce trebuie să fie. De data aceasta, însă, acest raport non-intenţional nu are caracter pragmatic sau, mai precis: îl ignoră. „Studium-ul este poarta dreptăţii, încoronarea ascezei." (GS II.2: 437). „Studenţii trebuie să stea treji la fel cum artistul foamei trebuie să postească iar paznicul porţii să tacă: aceasta este virtutea lor." (GS II.2: 434).

Dar figura eminentă a studiului este Bucifal, cel care studiază legea renunţând radical la practicarea ei. Aici devine vizibil o ipoteză interpretativă de profunzime, care ne va preocupa ulterior. Dispariţia legii (*Lehre, Halacha*) nu înseamnă şi dispariţia interpretării (*Haggadah, Dichtung*, epic). Reuşita ascetului, pe care orizontul activităţii sale nu o presupune, este „îndreptarea" legii, nu practicarea dreptăţii. Critica mitului nu înseamnă judecată dreaptă, ci o „întoarcere", „transformarea existenţei în scriitură." (GS II.2: 437) În absenţa dreptăţii, noul avocat trebuie să facă imposibilul pe care Benjamin i-l dă ca sarcină lui Kafka: a face din epic doctrină. Lăsăm la o parte faptul că Benjamin citeşte greşit – intenţionat sau nu - afirmaţia lui Kafka, şi că el voia să edifice o Kaballah, nu o Halachah,

cum observă Kaufmann.[229] Nereuşita e, în lumina celor arătate, dată dinainte. Benjamin ia aici în discuţie chestiunea nereuşitei cu care Kafka îşi justifică dorinţa testamentară a distrugerii lucrărilor sale, şi pe care o găseşte ca fiind conştiinţa care îi însoţeşte întreaga producţie (GB IV: 460)[230]. Ceea ce îi reuşeşte, însă, este transformarea epicului într-o amânare a ceea ce urmează: o formă sui-generis de asceză, care speculează structurarea mitică a realului păstrând în suspensie procesualitatea realului, o amânare a ceea ce vine.

Ce poziţionare faţă de teologie? Benjamin, Scholem şi Adorno despre Kafka

Rolul teologiei desparte opţiunile teoretice dacă nu şi de atitudine ale celor trei. În dialogul lor ocazionat de Kafka apar la lumină trei puncte de vedere diferite, cu toate sustenabile.

Scholem îi răspunde primul lui Benjamin. Opinia sa ia forma unui lung poem pe care i-l trimite „Cu un exemplar al Procesului lui Kafka" (GS II.3:1161-62). Observaţia fundamentală a lui Scholem, care îi clarifică poziţia, este că, în lumea lui Kafka, revelaţia nu s-ar pierde pur şi simplu, [...] ci ar fi devenit *ilizibilă*. „Redusă la nimicul ei", ea ar fi devenit irealizabilă (unvollziehbar), tocmai fiindcă ar fi separată de tradiţia ei de interpretare."[231] Nimicul revelaţiei din modernitate indică o stare, în cuvintele lui Scholem:

> „în care ea [revelaţia] apare ca vidă de sens, în care ea încă nu asertează nimic, în care *e valabilă*, dar nu *înseamnă*. În care dispare bogăţia sensului şi ceea ce apare se reduce ca la un punct zero al conţinutului său (şi revelaţia este ceva care apare), acolo apare nimicul ei. Se înţelege că în sensul religiei acesta este un caz limită despre care rămâne extrem de problematic dacă este într-adevăr realizabil."[232]

Nu este aici locul de a urmări modul în care aceste observaţii conduc spre lămurirea mesianismului scholemian. Ceea ce este bun comun între cei doi este o preocupare profundă faţă de „nimicul revelaţiei". O revelaţie care, fără tradiţia care să ii mijlocească concretizarea, este distrugătoare (Scholem). Nimicul revelaţiei este, aşadar, formula mesianică care face teologia ceea ce este.

Pentru Benjamin, însă, punctul de vedere nu este cel al teologiei, adică al transmiterii revelaţiei – deci al credinţei, ci cel al speranţei:

---

[229] *Ibidem*, p. 157 nota.

[230] În ce măsură acest motiv al conştiinţei eşecului propriei întreprinderi îl însoţeşte pe Benjamin se străvede în atitudinea sa din această perioadă.

[231] Daniel Weidner, „"Nichts der Offenbarung, "inverse" und "Unanständige Theologie". Kafkaeske Figuren des Religiösen bei Adorno, Benjamin, Scholem und Agamben", p. 169.

[232] Scholem către Benjamin, citat de Weidner, ""Nichts der Offenbarung, 'inverse' und 'Unanständige Theologie'. Kafkaeske Figuren des Religiösen bei Adorno, Benjamin, Scholem und Agamben."

> „Tu pleci de la „nimicul revelaţiei” de la perspectiva soteriologică a derulării stabilite a procesului. Eu plec de la minuscula speranţă absurdă, şi de la creaturile pentru care, pe de o parte, există această speranţă şi în care, pe de altă parte, se oglindeşte acest absurd.”[233]

După solicitări repetate (cărora Benjamin, din câte se pare, nu le poate da curs şi datorită faptului că manuscrisul său fusese trimis lui Scholem) Adorno primeşte către sfârşitul anului 1934 textul eseului benjaminian. Scrisoarea sa din 17.12. (A/BB: 89-96) are darul să-l impresioneze nu doar pe Benjamin, ci şi pe Scholem (care o primeşte, însoţită de nenumărate apeluri la discreţie, ulterior (GS II.3: 1183)).

Înţelegerea şi deschiderea faţă de elementul teologic ale lui Adorno, surprinzătoare pentru „un marxist”, de care vorbeşte în memoriile sale Scholem, au o miză de amploare. În această scrisoare avem anunţată „teologia inversă”, ambiţia sa teoretică, la care îl asociază fără rezerve pe Benjamin.

> „Nu luaţi ca o lipsă de modestie dacă încep prin a spune că nu am fost niciodată până acum atât de conştient de acordul nostru în [chestiunile] filosofice centrale. [...] Acesta priveşte însă în acelaşi timp şi într-un sens foarte principial poziţia faţă de „teologie”. Întâlnind o asemenea poziţie înaintea intrării în Pasajele Dvs. mi se pare de două ori important, că imaginea teologiei, în care văd cu uşurinţă dispărând gândurile noastre, nu este alta decât cea oferită de gândurile Dvs. – ar putea să fie numită „teologie inversă”. (A/BB: 90).

Ideea unei teologii inverse îşi propune, oarecum, să salveze, fără a prelua, conţinuturile teologice. Apoi, ea presupune nu o raportare la Dumnezeu din perspectivă umană, ci, invers, „o descriere a lumii pământeşti în lumina celei divine”, păstrând în imanenţă o distincţie categorială între viaţa de aici şi cea de apoi şi salvgardând speranţa în disperare şi solidaritatea cu creatura în suferinţă.[234] Adorno aminteşte aici de mai vechea sa încercare de interpretare a lui Kafka, în care vedea „o fotografie a vieţii pământeşti din perspectiva celei mântuite, din care nu apare nimic decât un colţ al colii negre, în vreme ce optica deplasată îngrozitoare a imagini nu este alta decât cea a unui aparat de fotografiat aşezat strâmb.” (A/BB: 90). Acest motiv e o constantă a gândirii adorniene, iar importanţa sa ne va mai preocupa în cursul acestei lucrări. Poate că intuiţia lui Adorno în privinţa împărtăşirii cu Benjamin a unei intuiţii comune nu e foarte departe de adevăr. Benjamin însuşi declară că, pentru el, „Gândirea mea se raportează la teologie ca sugativa faţă de cerneală. O absoarbe

[233] Citat de *ibidem*, p. 175.
[234] Preluăm aici expunerea revelatoare din Ibid., 166 sq.

complet. Dar, privind foaia de sugativă, n-ar mai rămâne nimic din ceea ce a fost scris." (GS V.1: 588 N 7, a, 7).

Acordul cu Benjamin vizează, pe de o parte, critica adusă teologiei dialectice a lui Shoeps [235], şi mai important, afirmaţiei lui Benjamin că interpretarea teologică (supranaturală) la fel ca şi cea naturală (psihanalitică) ale operei lui Kafka sunt ambele sortite să dea greş. Înseamnă, atunci, că trebuie procedat printr-o inversare care să pună lucrurile în ordine.

Mai rămâne de observat că Adorno vede în interpretarea benjaminiană a lui Kafka o prefigurare şi confirmare a premiselor teoretice pe care le intuieşte în ceea ce avea la cunoştinţă din Pasaje (o lectură precedentă a unor fragmente, organizate de Benjamin ca „feerie dialectică"[236]). De aceea, observaţiile sale critice merg în direcţia Pasajelor. De fapt, însă, eseul despre Kafka nu este, aşa cum pretinde a înţelege Adorno, „înainte" de ceea ce urma să realizeze pe deplin cartea pasajelor, adică o *Durchdialektisierung* a elementelor fundamentale, ci, aşa cum va trebui să constate cu destulă neplăcere mai târziu, tocmai modul în care Benjamin înţelege proiectul arcadelor şi sarcina gândirii sale. În realitate, şi e puţin probabil ca Adorno să n-o fi bănuit, eseul despre Kafka e cât se poate de în linia celorlalte lucrări importante din perioada 1927-35, precum şi a eseului despre opera de artă, care suferă numeroase critici din partea sa. Încheierile cerute şi aşteptate de Institutul „comanditar" se regăsesc în Teze (şi, de asemenea, în convoluta N din Proiectul Pasajelor, şi mult mai puţin în cel de-al doilea expozeu, din 1939).

În „Teze", teologia apare ca un pitic cocoşat (purtător al speranţei, cf. interpretării la Kafka), şi expert în răspunsuri (mutări câștigătoare). Dar nu răspunsurile sunt ceea ce ar trebui să ne preocupe, ci întrebările.

Raportul dintre întrebări şi răspunsuri în chestiunile esenţiale merită o privire mai atentă. Ceea ce face Kafka, afirmă Weidner cu Benjamin, e să vorbească despre o lume în care întrebările privind salvarea n-ar mai avea niciun loc, fiindcă „răspunsurile ei [ale teologiei], departe de a spune ceva despre ea, le îndepărtează". Îndepărtarea (*Weghebung*) e interpretată de Weidner ca fiind o trimitere la Aufhebung şi anunţă destructurarea logicii convenţionale întrebare-răspuns.[237] Benjamin e foarte insistent în a arăta că, dacă oricum Kafka nu oferă răspunsuri întrebărilor privind judecata de apoi, nu ar trebui să le includem

[235] GS II.2. 409-438 passim Cf. şi Ibid., 167 nota.
[236] W. Van Reijen, H.H. van Doorn, *Aufenthalte und Passagen*.
[237] Daniel Weidner, „"Nichts der Offenbarung, "inverse" und "Unanständige Theologie". Kafkaeske Figuren des Religiösen bei Adorno, Benjamin, Scholem und Agamben", p. 173.

în vreo speculaţie. Dar motivul pentru care Kafka nu răspunde acestor întrebări trimite la ceva mult mai profund decât o simplă reţinere.

În materialele pentru eseul despre Kafka, Benjamin notează că, pentru acesta, teologia ar fi „indecentă". O versiune a Automaton-ului combinând toate aceste elemente face mai puţin ambiguă părerea lui Benjamin despre materialismul istoric. Materialismul istoric este refugiul „teologiei puse pe fugă", conferindu-i acestuia ceea ce nimic altceva nu i-ar fi putut da: speranţă. Teologia poate acum să dea răspunsurile, căci „îndepărtarea" întrebărilor este tocmai ceea ce se aşteaptă. De aceea, dacă materialismul istoric poate să câştige împotriva tuturor adversarilor, nu poate, totuşi, să facă mai mult decât atât, căci nu ştie (sau nu poate) să descifreze speranţa.

Forţa mesianică slabă.

Elementul cheie al mesianismului benjaminian din ultima perioadă e „forţa mesianică slabă". Deşi apare doar în ultimul său text, din 1940, emergenţa sa era, ca să spunem aşa, anunţată. În secţiunile anterioare am arătat, slujindu-ne de ghidajul oferit de chestiunea teologică în operele lui Kafka, că Benjamin era preocupat de o recontextualizare a mesianismului care să facă şi înfrângerea, eşecul, semnificative. Pierderea legii şi imposibilitatea de a scrie pur şi simplu o alta fac imposibilă „îndreptarea" lumii. Dar există, poate, o salvare şi în nedreptatea acestei lumi. Ea are o configuraţie mesianică, încă, prin aceea că încearcă să se menţină în orizontul deschis al adventului mesianic, şi să-l menţină pe acesta deschis, fără a-l atinge sau a-l imita.

Calea cea mai directă de a reconstitui sistemul teoretic de factură mesianică care se organizează în jurul forţei mesianice slabe este de o compara cu forţa mesianică „tare". Aşa cum ştim deja, aceasta din urmă este revendicată de viitor. Forţa mesianică slabă, de trecut (I:195). Dacă forţa mesianică tare promite distrugerea forţelor mitice şi eliberarea viitorului de acestea, forţa mesianică slabă este o manieră de salvare a trecutului de acestea. Dar sarcina materialismului istoric (pus, în Teze, ca agent al forţei mesianice slabe) nu e, ca în cazul celălalt, o *restitutio* deplină, ci o *restitutio* în termeni mai modeşti. Misiunea de neignorat a materialismului istoric este nu îndreptarea trecutului, îndreptarea injustiţiei, ci producerea de iluminări profane ale conştiinţei colective în care sunt salvate de la uitare nedreptăţile. Pentru a tăia orice legătură cu ordinea mitică, această salvare nu poate avea o formă narativă, organizată cauzal, continuă, ci trebuie să fie discontinuă, dialectică: adică aducere la prezenţă a trecutului. La o primă vedere, aceasta pare să fie ceva de felul

producerii unei experienţe auratice. Nu tocmai însă: nu prezenţă a unei absenţe, ci indicarea absenţei a ceva ce trebuie să fie prezent, urmă.

Aşadar, forţa mesianică slabă se manifestă ca tip de experienţă distinctă. Dacă universul mitic organizează auratic experienţa, ca prezenţă a ceva absent, forţa mesianică trebuie să aducă cu sine negarea ei, ca absenţă a unei prezenţe, ca îndepărtare a ceva prezent. Termenul folosit de Benjamin pentru a descrie acest tip de experienţă este cel de urmă (*Spur*).[238]

Urma. Comemorarea.

Definiţia urmei se găseşte într-un pasaj rătăcit din Pasaje (în convoluta M în loc de cea dedicată explicit, I):

> Urma este apariţia unei apropieri, oricât ar fi de departe ceea ce lasă în urmă-i. Aura este apariţia unei depărtări, oricât ar fi de apropiat ar fi ceea ce evocă. În urmă prindem lucrul. În aură, se înstăpâneşte asupra noastră. PW, M 16 2, 4 (GS V.1:560).

Această definiţie conţine laolaltă speranţa mesianică şi elementul material al experienţei. Ar fi, într-un anume fel, un mod de prezervare a speranţei, pe care îl putem pune în legătură cu păstrarea comemorativă (*Eingedenken*):

> „Se ştie că evreilor le era interzis să cerceteze viitorul. Tora şi rugăciunea îl instruiesc, în schimb, să comemoreze. Pentru ei, viitorul îşi pierde astfel vraja, sub al cărei imperiu se află toţi cei care se adresează ghicitorilor. Dar asta nu înseamnă că, pentru evrei, viitorul a devenit timp omogen, vid. Căci fiecare clipă de timp era poarta îngustă prin care venea, poate, Mesia." (Teze, I: 202)

Păstrarea comemorativă nu este pur şi simplu păstrare în memorie. Ea este legată şi condiţionată de caracterul material şi viu al acestui tip de experienţă. Ea trebuie să fie esenţialmente materială, adică să fie legată de un element material în care stăruie un trecut şi să fie un proces continuu, deci viu.

Experienţa urmei este o experienţă istorică. Dar ea nu are în vedere pur şi simplu cunoaşterea (nicio experienţă nu are, la drept vorbind, acest caracter în mod nemijlocit), şi cu atât mai puţin, „adevărul etern" (cf. şi PW N 3, 2, N 3, 4 – GS V.1: 578) – ea este, ca formă de comemorare, o cale de a modificare a datului (anticipând: acţiune „politică"). Cu privire la un argument dintr-o scrisoare a lui Horkheimer, Benjamin notează, în convoluta

[238] Vezi şi *infra*, 201 sq.

N:

> Istoria nu este doar o ştiinţă, ci nu mai puţin o formă de comemorare. Ceea ce ştiinţa a „stabilit", comemorarea poate să modifice. Comemorarea poate să facă din neîncheiat [Unabgeschlossene] (fericire) încheiat [Abgeschlossene] şi din încheiat (suferinţă), neîncheiat. Asta e teologie; dar în comemorare facem o experienţă care ne interzice să concepem istoria ca fundamentalmente ateologică [şi] ne îngăduie la fel de puţin să încercăm să o scriem în concepte nemijlocit teologice. (PW N 8,1, GS V.1: 589)

Experienţa urmei este aşadar o formă de actualizare a trecutului. De aceea ea este mai mult decât un raport semic între obiect şi urma sa[239]. În termenii din Teze, această actualizare se cheamă „invocare":

> Fireşte că trecutul în toată deplinătatea sa nu aparţine decât unei omeniri mântuite. Cu alte cuvinte, doar pentru ea, în orice moment, trecutul devine o referinţă care poate fi invocată. Fiecare moment pe care l-a trăit devine o *citation a l'ordre du jour* – şi această zi este Ziua Judecăţii de Apoi. (I: 196 sq)

Experienţa urmei este sesizarea imaginii trecutului care „trece rapid şi fără zgomot" şi „ameninţă să dispară cu fiecare clipă prezentă" (I: 196). Această recuperare este declanşată de o formă mesianică (tocmai cea slabă de care vorbim) de rezistenţă la ireparabil, în care Benjamin recunoaşte primejdia radicală. Astfel,

> „Materialismul istoric vrea să reţină acea imagine a trecutului care se impune subiectului istoric în momentul primejdiei. [...] Numai acel istoric care are convingerea că nici morţii nu vor fi în siguranţă în faţa duşmanului, dacă el învinge, va avea darul să reaprindă scânteia speranţei în trecut. Iar acest duşman nu încetează să fie învingător." (I: 196 sq).

Punând laolaltă ideile din mysterium şi cele din Teze, am putea spune că materialismul istoric (i.e. organizarea experienţei urmei) este dat juraţilor care fug înspăimântaţi. Lor le rămâne, aşadar, să depună mărturie unii altora despre un trecut care dispare, la fel cum artele şi filosofia caută să o facă, fără succes, pentru viitor. Ei ar trebui, aşadar, să salveze fenomenele istorice ale trecutului de catastrofa dublă de a fi ocazii pierdute (N 10,3) şi de a fi prinse într-o tradiţie care doar le „onorează ca moştenire":

> De ce anume sunt salvate fenomenele? Nu doar şi nu şi de discreditare şi de dispreţul în care au ajuns, ca de o catastrofă precum se prezintă adesea o

[239] Contra opiniei lui Benjamin Renaud, „L'aura et la trace : de Walter Benjamin à Jacques Derrida", *http://www.tache-aveugle.net/*, 15 iunie 2010, http://www.tache-aveugle.net/spip.php?article285.

> anume manieră a tradiţiei, „ca onorare a lor ca moştenire”. – Există o tradiţie care e catastrofă. (PW N 9,4, GS V.1: 591)

Actualizarea trecutului îl face real. Dacă, pentru dialectica hegeliană, ceea ce e real era raţional şi ceea ce era raţional era real, pentru dialectica mesianică benjaminiană, ceea ce e actual e real şi ceea ce e real e actual. Actualitatea este astfel radicalizată prin aducere la prezenţă a trecutului în forma imaginii dialectice.

Imaginea dialectică

Imaginea dialectică este o cale de a ieşi din domeniul gândirii (N 100,2) istorice curente, realizând un „telescopaj al trecutului prin prezent” (N 7a,3), şi conduce spre un adevărat concept al istoriei universale, care este mesianic. (N 18,3). „Ea este: acea formă a obiectului istoric care prezintă [...] o sinteză reală. Este fenomenul originar al istoriei” (N 9a,4, GS V.1: 592)

Cheia acestei cunoaşteri istorice este legătura ei indisolubilă cu prezentul. „Prezentul polarizează trecutul în preistorie şi postistorie.” (N 7a,8) Cu alte cuvinte, experienţa istorică se articulează de fiecare dată în relaţia cu un prezent. Benjamin prezintă această relaţie prin comparaţia cu o balanţă în echilibru:

> „[U]nul din talere este încărcat cu trecut, celălalt cu cunoaşterea prezentului. În vreme ce, pe primul, faptele nu pot fi adunate şi clarificate suficient, pe celălalt nu pot sta decât vreo câteva greutăţi masive.” (PW N 6,5, GS V.1:585)

Această experienţă se articulează dialectic ca raport tensionat şi mereu diferit al preistoriei evenimentului istoric cu postistoria sa:

> Preistoria şi postistoria unui context factual istoric apar, datorită expunerii sale dialectice, în el însuşi. Mai mult, orice context istoric expus dialectic se polarizează şi devine un câmp de forţe în care se desfăşoară confruntarea dintre preistoria şi postistoria sa. Prin aceea că actualitatea acţionează în ele. Şi astfel faptele istorice se polarizează ca preistorie şi postistorie mereu şi mereu, niciodată în acelaşi fel. Şi face asta în afara [actualităţii] sale, precum un segment care este împărţit după tăietura apol[i]nică, având tăietura în afara sa. (PW N 7a,1, GS V.1: 577-78)

Vedem aici expuse în elementele sale doctrina materialismului istoric benjaminian, adică tocmai cel de-al treilea sistem teoretic al mesianismului său. În termeni foarte succinţi, fundamentele sale sunt exprimate de către gânditorul însuşi astfel:

> „1) Obiectul istoriei este cel a cărui cunoaştere este realizată ca salvare a sa [scil.: de organizarea mitică a trecutului] 2) Istoria se descompune în imagini, nu în istorisiri [scil: din nou, împotriva istorismului şi a oricăror elemente epice, deci mitice] [...] 4) Expunerea materialistă a istoriei aduce cu sine critica imanentă a conceptului de progres. 5) Materialismul istoric îşi sprijină demersul pe experienţă, înţelegerea omenească sănătoasă, prezenţa de spirit şi dialectică." (PW N 11,4).

Miza lui Benjamin va fi, în aceşti ani, aceea de a realiza epistemo-critica necesară pentru a putea conchide asupra eficacităţii unei conştiinţe istorico-politice mesianice, deci a putea arăta organizări concrete ale experienţei care îi corespunde. Reuşita acestei întreprinderi este în cel mai înalt grad discutabilă (şi, cum am mai spus-o, sortită, poate, eşecului). Dar, dincolo de reuşită, încercarea în sine este remarcabilă cum sunt puţine în istoria gândirii secolului al XX-lea.

Excurs: O polemică teologic-politică între absenţi: Schmitt şi Benjamin despre suveranitate şi stare de excepţie

„Schmitt / Einverständnis Haß Verdächtigung“
Benjamin, 21.04.1930 (GS II.3:1372)

Exegeza recentă a vorbit adesea cu siguranţă despre o polemică Schmitt - Benjamin, care ar privi conceptele de suveran şi stare de excepţie, şi ar acoperi spaţiul teoriei estetice, al celei politice, şi al filosofiei istoriei. Incipitul ei se datorează, cel mai probabil, lui Jacob Taubes, care intră în anii 60 ai secolului trecut, în mod misterios, în posesia unei scrisori adresate de Benjamin lui Carl Schmitt. De fapt poate nu chiar atât de misterios: e perfect posibil ca o copie a acestei scrisori să-i fi parvenit dinspre Carl Schmitt însuşi. După propria mărturisire, Taubes ia pe loc legătura cu Adorno, pe care-l chestionează asupra documentului şi apoi i-l trimite lui Tiedemann, pentru includerea în arhiva Walter Benjamin.[240] Dezvăluirea e făcută public în 1987; scrisoarea va apărea în comentariile editorilor la primul volum din *Gesammelte Schriften*, în 1974 (GS I.3:887) şi abia în 1997 în prima ediţie a *Gesammelte Briefe*, mult lărgită faţă de cele două volume ale selecţiei anterioare, tipărită în 1966. Informaţia corespondenţei dintre cei doi îi devine cunoscută lui Agamben, care o foloseşte ca osatură a lucrării sale din 2003, *Starea de excepţie*, şi o aduce în prima linie a disputelor filosofice, lucru înlesnit şi de o creştere semnificativă a interesului comunităţii filosofice faţă de opera lui Schmitt (şi de dezvoltarea deja prodigioasă a „studiilor benjaminiene”). Probabil că perechea Taubes – Agamben au contribuit decisiv la punerea în discuţie a disputei Schmitt – Benjamin, pe care o aduc la un nivel intelectual ridicat.

Să începem de la vestita scrisoare „care nu există”[241].

> Stimate Domnule Profesor,
>
> Veţi primi zilele acestea de la editor cartea mea, „Originea dramei baroce germane”. Cu aceste rânduri doresc nu doar să v-o anunţ, ci să-mi exprim şi bucuria de a v-o trimite, la sugestia Domnului Albert Salomon. Veţi observa repede în ce măsură este datoare cartea expunerii Dvs. a doctrinei suveranităţii în secolul al XVII-lea. Îngăduiţi-mi să adaug, în plus, că am

[240] Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*, ediţie de Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich, Christoph Schulte, Fink, München, 1993, p. 132 sqq.
[241] *Ibidem*, p. 133.

> extras şi din lucrările Dvs. mai recente, în special din „Dictatură", o confirmare a manierei mele de cercetare în filosofia artei prin cea a Dvs. din teoria statului. Dacă lectura cărţii mele vă lăsa să apară acelaşi sentiment, scopul trimiterii ei va fi fost împlinit.
>
> Încredințându-vă de cea mai profundă preţuire,
>
> Walter Benjamin (#700 din 9.12.1930, GB III: 558)

La o primă vedere, nu-i mai mult decât o simplă notă prin care Schmitt e anunţat că va primi din partea editorului lucrarea lui Benjamin, *Originea dramei baroce*. Benjamin este politicos aproape de protocolar, şi pare animat de intenţia de a-i stârni interesul pentru lucrare lui Schmitt, a cărui faimă în lumea academică era recunoscută. Putem opina că dacă Benjamin s-ar fi simţit într-o asemenea măsură îndatorat lui Schmitt, ar fi găsit cu cale să-i trimită lucrarea mai repede; ea apare, de altfel, cu aproape trei ani înainte.

Ceea ce atrage atenţia, dincolo de aceste considerente, e recunoaşterea explicită pe care o oferă Benjamin în text a înrudirii metodologice între lucrarea sa şi cele invocate ale lui Schmitt (*Teologia politică şi Dictatura*). în vreme ce, implicit, Benjamin e departe de a relua identic poziţia schmittiană. În ce constă atunci, diferendul, şi care e linia comună?

Agamben preferă să articuleze de o manieră dialogală disputa, organizând-o cronologic, şi care îl aduce la acreditarea ipotezei că acest dialog esoteric determină clarificările de poziţie succesive ale celor doi gînditori în privinţa excepţiei.[242] Agamben se străduie să o facă să devină o polemică în adevăratul sens al cuvântului, între cei doi autori ca atare, care ar fi fost ani la rând preocupaţi să-şi transmită replici prin intermediul textelor lor. Avem motive să ne îndoim că cei doi gînditori au intrat efectiv într-o polemică. Referinţele biografice nu sunt suficiente în acest sens. Ar fi mai rezonabil să acceptăm că e vorba de o confruntare purtată între absenţi, rămânând în fond să se măsoare două perspective filosofice cu destule puncte de contact dar şi cu diferenţe decisive. Importanţa confruntării, chiar în maniera aceasta slabă, prezumată, a lui Benjamin cu Schmitt rămâne extrem de importantă în sine, şi este de reluat în încercarea de faţă, slujind drept cel mai bun ghidaj al traversării problematicii noastre, aflată pe urmele structurilor teoretice ale mesianismului benjaminian. Fiind vorba de o confruntare de idei, o prezentare cronologică nu este însă satisfăcătoare, ea trebuind înlocuită cu una analitică, conceptuală, care să deceleze stratificarea disputei şi urmărirea problemei excepţiei pe mai multe nivele de generalitate,

[242] Giorgio Agamben, *État d'exception*, vol. 1, Seuil, 2003, pp. 89-109.

altminteri fiind greu de rezistat tentaţiei de a vedea excepţia ca fiind doar supusă unor „şlefuiri" conceptuale. Este problematică afirmarea existenţei unor doctrine deja gata constituite a stării de excepţie. Prin urmare, ar trebui urmărite trei planuri, aflate mereu în contact: cel al teoriei estetice (care se grupează pe problema unicităţii operei de artă şi a experienţei estetice) (A), cel al teoriei politice (structurată în jurul problematicii violenţei, excepţiei şi suveranităţii) (B) şi cel al filosofiei istoriei (cu revenirea şi dublarea imaginii excepţiei) (C).

Cel mai precis în tratarea chestiunilor este Bredekamp[243], care face o cartografiere destul de precisă a sinuozităţii relaţiilor dintre cei doi gînditori. Bredekamp urmăreşte trei paliere: al dezvoltării acestei direcţii de comentare a operelor lui Benjamin mizînd pe o raportare la personalitatea oricum foarte proeminentă în spaţiul cultural german a lui Schmitt - cel puţin în ceea ce priveşte filosofia istoriei şi concepţia teologico politică - (1); cel al istoriei intelectuale, făcând o descriere sistematică a raportării explicite a lui Benjamin la Schmitt şi invers (2); şi, cel mai important, indicând principale momente ale disputei şi evoluţia acesteia (3). Momentele succesive ale acestui dialog nici existent, nici total inexistent, nici de-a dreptul inventat de comentatori par a arăta o despărţire progresivă a lui Benjamin faţă de Carl Schmitt, ale cărui poziţii pare să le fi împărtăşit iniţial la nivel de principiu. Această ruptură, niciodată deplină, a unei legături mereu fisurate devine evidentă în privinţa filosofiilor istoriei celor doi, şi în problematica excepţiei.

Schmitt. (Dictatura, Teologia politică)

Dictatura. În articolul „Diktatur"[244] din 1926 Schmitt defineşte dictatura ca fiind „exercitarea nelimitată de către limitele juridice a autorităţii (*Gewalt)* statului, cu scopul depăşirii unei stări anormale, în special războiul şi revoltele (*Aufruhr*)"[245]. Prin urmare, confirmă Schmitt, în precizarea sensului conceptului de dictatură şi eliberarea acestuia de neclarităţile şi generalizările uzului comun, aşa încât să poată să slujească unei construcţii politico-teoretice, „decisivă şi proprie [conceptului de dictatură] este reprezentarea unei

[243] Horst Bredekamp, „From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes".
[244] Apărut în H. Sacher (ed.), *„Staatslexikon"* şi cuprinsă în culegerea de texte schmittiene *Staat, Grossraum, Nomos* editată de G. Maschke, pp. 33-37.
[245] Carl Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, 1995, p. 33.

stări normale care este restabilită sau creată prin dictatură, mai departe, reprezentarea anumitor cadre juridice, care sunt suspendate în interesul îndepărtării stării anormale”[246].

Investigaţia sensurilor dictaturii în cursul istoriei oferită în continuare de Schmitt dă o perspectivă mai clară asupra interesului pentru preluarea modernă a acestui concept. Ele sunt menite a respinge tocmai ideea că dictatura ar însemna pur şi simplu exercitarea unei violenţe neîngrădite. În Roma antică, a cărui sistem juridic a dat naştere acestui concept, dictatura presupunea, în sensul ei propriu, iar nu prin simplu împrumut, cum a fost adesea cazul, o serie de limitări juridice, ea se dezvolta ca instituţie în limitele juridicului. Notiţa privind sensul dat dictaturii începând din Renaştere arată că el a fost preluat într-o variantă neconformă sensului ei iniţial, ca simplu mijloc de luptă a patricienilor contra plebeilor, ceea ce nu poate sta la baza unei reconstrucţii moderne a dictaturii[247]. În modernitate, dictatura se rafinează prin definirea mai precisă a condiţiilor sale de posibilitate, şi anume a momentelor în care aceasta poate să fie invocată, precum şi a modalităţii sale de funcţionare vizavi de cadrul juridic normal. Astfel, dictatura desemnează mai multe grade de suspendare a legilor, precum şi specificităţi juridice diferite ale posibilităţii sale de intrare în vigoare. Se creează astfel în modernitate o instituţie administrată şi organizată juridic a dictaturii, care se poate activa în cazuri de necesitate (*Notstand*) bine definite, cum ar fi starea de asediu (*Belagerungszustand*), starea de război (*Kriegszustand*) şi starea de excepţie (*Ausnahmezustand*).

În continuare, Schmitt indică propria sa concepţie asupra dictaturii, distingând două forme principale, pornind de la legătura pe care o întreţin cu ordinea constituţională. Aşa cum se vedea în legislaţia specifică modernităţii secolului al XIX-lea, dictatura funcţionează în interiorul unei ordini constituţionale, ceea ce Schmitt numeşte dictatura comisarului. Spre deosebire de aceasta, se poate concepe o dictatură în cadrul căreia este anulată întreaga ordine juridică, şi al cărei scop este crearea unei noi ordini constituţionale, numită de Schmitt dictatură suverană. Modalitatea în care dictatura suverană este cel mai des întâlnită este cea a adunărilor naţionale care se formează în timpul sau după o revoluţie, şi care are atribuţiile dictaturii suverane până la apariţia unei noi constituţii, însă dictatorul poate să

[246] *Ibidem*.
[247] *Ibidem*, p. 34.

fie şi un partid politic, dictatura putînd fi de asemenea invocată în cadrul luptei de clasă (dictatura proletariatului)[248].

Pentru prezentarea succintă a acestui ancadrament conceptual sunt de luat în considerare trei stări posibile ale societăţii: haosul, normalitatea, şi excepţia. Filosofia schmittiană a statului porneşte de la premisa că asigurarea normalităţii şi îndepărtarea haosului reprezintă condiţia sine qua non a socialului, ca imposibil în afara unui regim de ordine etatico-juridică şi politică. Dictatorul este „instituţia" care capătă formă în gestionarea spaţiului juridic, capabilă să utilizeze starea de excepţie pentru a îndepărta posibilitatea haosului, şi eventual, pentru a reinstaura sau instaura ab novo ordinea. Dictatura suverană pune cele mai mari dificultăţi, întrucât ea pare a scăpa ordinii, şi, având un caracter oarecum arbitrar, ea ar putea să submineze legitimitatea autorităţii. Pentru aceasta, starea excepţională la care face apel suveranul trebuie să găsească o relaţie cu juridicul.

Teologia politică.

Excepţia şi suveranul intră astfel într-o relaţie greu de limitat la teoria constituţiei sau a statului, trecând în filosofie politică. Aşa apare afirmaţia cu care se deschide *Teologia politică*: „Suveran este cel care decide asupra stării de excepţie".

Pentru a putea funcţiona, pentru a se putea aplica, legea are nevoie de a rezolva problema excepţiei. Starea de excepţie, ca şi suveranul, sunt concepute astfel de către Schmitt ca fiind concepte-limită (*Grenzbegriffe*)[249] între normalitate şi excepţie, pe de o parte, şi între anarhie şi constituţionalitate (autoritate politică constituită), pe de alta. Această formulare este ambiguă şi dificilă în cel mai înalt grad, însă clarificarea funcţionării excepţiei în doctrina schmittiană trebuie să facă apel la el, chiar în absenţa unor precizări absolut necesare. Nu este însă în interesul acestei lucrări „a-i face dreptate" lui Schmitt. Ne propunem să ne fixăm la nivelul acestei formulări problematice, arătând mai întâi dificultatea pe care o prezintă pentru Schmitt însuşi păstrarea excepţiei în această poziţie paradoxală; el pare a face loc ambelor debalansări posibile ale relaţiei dintre excepţie şi ordine.

Bredekamp îl creditează pe Schmitt cu o valorificare a excepţiei în detrimentul ordinii, aducând în sprijinul acestei opţiuni argumente textuale care se lasă reaşezate într-o

[248] *Ibidem*, pp. 35-36.
[249] Horst Bredekamp, „From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes", p. 252.

reconstituire coerentă a doctrinei acestuia. Suveranitatea, în calitatea sa de concept limită, suscită o reconsiderare a raportului dintre normal şi anormal, întrucât prezenţa suveranului nu este doar posibilă, ci are actualitate istorică, efectivitate. Luând decizia în privinţa stării de excepţie, el este capabil să dirijeze, în orice moment, istoria. Suveranul poate fi, atunci, nu doar numitele proto-organizări revoluţionare, ci, în primul rând, figuri mitice sau mesianice, rezultând, astfel, o supradeterminare teologică a unui timp deja politizat:

> „Deoarece locul ei este în afara spaţiului normalităţii, suveranitatea corespunde unui timp anormal. Şi, întrucât cadrul normalităţii nu poate fi distrus din interior, starea de excepţie trebuie declarată de către o persoană venind din afară, care întrerupe linia continuităţii. În acest fel, teoria politică se apropie de teologia politică"[250]

Urmând argumentaţia lui Bredekamp, am putea da curs ipotezei că, în această manieră interpretativă, care preferă să privilegieze excepţia în detrimentul ordinii, poate da naştere unei teologizări a istoriei. În cadrul reprezentării schmittiene a istoriei se va regăsi forţa structurantă a excepţiei. Bredekamp reuşeşte chiar să găsească argumente textuale pentru susţinerea acestei lecturi. Iată, de pildă, unul din pasajele semnificative din *Teologia politică:* „[Î]n momentul excepţiei, puterea vieţii adevărate sparge crusta acestui mecanism prins în repetiţie continuă".[251]

(2) Se regăseşte însă la Schmitt şi cealaltă debalansare, în favoarea ordinii[252]. Agamben o afirmă în mai multe rânduri, sugerând că interesul lui Schmitt este de a înscrie în ordinea juridicului cazul excepţiei. Ea este prezentă în mai multe locuri în teoria dictaturii. Mai mult, există pasaje în *Teologia politică* care confirmă interesul de jurist al lui Schmitt pentru ordine:

> "În formula sa absolută, cazul excepţional se prezintă atunci când trebuie creată situaţia pentru ca propoziţiile dreptului să poată intra în vigoare. Orice normă generală necesită o organizare normală a condiţiilor de viaţă, asupra cărora ea ar putea să se aplice în conformitate cu realitatea existentă şi pe care ea le supune reglementărilor normative. Norma are nevoie de un mediu omogen. Această normalitate de fapt nu reprezintă un simplu prealabil extern pe care juristul ar putea să-l ignore; din contră ea aparţine validităţii interne a normei.. Nu există normă care să se poată aplică

[250] *Ibidem*, p. 253.
[251] Schmitt, *Teologia politică*, citat de Bredekamp, lucr. cit., p. 253.
[252] Interpretare pe care Agamben o creditează în mai multe rânduri, afirmând că interesul lui Schmitt este de a înscrie în ordinea juridicului, a *nomos*-ului, cazul excepţiei.

> haosului. Trebuie ca o ordine să fie stabilită pentru ca ordinea juridică să aibă un sens. Trebuie ca o situaţie normală să fie creată, iar suveran este cel care decide definitiv dacă această situaţie normală există în mod real. Orice drept este un drept în situaţie. Suveranul stabileşte şi garantează ansamblul situaţiei în totalitatea sa. El are monopolul acestei decizii ultime. În aceasta rezidă esenţa suveranităţii statului, iar din punct de vedere juridic corecta sa definire (a statului), nu este aceea a unui monopol de coerciţie sau de dominaţie, ci a unui monopol de decizie"[253]

Acest fragment demonstrează că Schmitt plasa suveranitatea în slujba normei. Deşi suveranul păstrează, în ciuda slabei sale diferenţieri faţă de stat, o statură impresionantă, poziţia oferită este mult mai nuanţată decât ne lăsa să ghicim varianta anterioară. Excepţia este deplasată în sfera unei decizii, pierzând astfel din ascendentul său „mistic", în favoarea celui din urmă termen.

Omologie structurală între actul artistic, actul critic şi actul de decizie al suveranului?

Bredekamp încearcă să clarifice spinoasa problemă a stimei lui Benjamin pentru Schmitt indicând conexiunea dintre doctrina suveranului şi actul artistic. Excepţia ar fi încărcată cu o dimensiune artistică, pe care Benjamin o recunoaşte în teoria politică schmittiană, şi care se potriveşte cu propriile sale consideraţii asupra unicităţii operei artistice excepţionale[254].

Conform interpretării lui Bredekamp, interesul lui Benjamin pentru teoria schmittiană a dictaturii şi a stării de excepţie ar consta în faptul că ea oglindeşte propriul său concept de artă, şi pare a arăta o cale de a asigura caracterul unic şi inimitabil al operei de artă[255]. Într-adevăr, Benjamin „importă" terminologia schmittiană în folosul teoriei sale a artei, însă este improbabil că această terminologie ar sluji unei teorii estetice în sens tradiţional. Deja în primele lucrări de teorie a artei se poate ghici un derapaj de pe terenul atât de bine cartografiat al terminologiei tradiţionale a artei, datorită efortului programatic al lui Benjamin de a accede la un nou concept al criticii[256]. Fără a insista asupra acestui concept, cel de critică, putem afirma că el reprezintă unul dintre axele de construcţie metodică a gândirii benjaminiene. Revenind la clarificarea enunţatului oportunism benjaminian, am putea presupune, pentru purificarea chestiunii, ca interesul este, poate, al degajării

[253] C. Schmitt *Théologie politique* , Gallimard 1988, p.23 (trad. C. Tăut)
[254] Pe care Benjamin o recunoaşte, de altminteri, vezi acelaşi Bredekamp, pp.247-249. Se prea poate ca, într-adevăr, interesul lui Benjamin pentru Schmitt să fi avut drept componentă şi mirajul excepţiei.
[255] Bredekamp, lucr. cit., p. 251.
[256] Vezi şi Rochlitz, op. cit., p. 104.

domeniului unei experienţe artistice, şi a criticii corespunzătoare capabile să o ridice la demnitatea sa, anume la discernerea conţinutului său de adevăr. Ei bine, acest conţinut de adevăr ar putea fi susceptibil, în ordinea unei fenomenologii a actului critic, de a suporta comparaţia cu domeniul politicului. Avem în vedere aici tocmai noua dimensiune pe care o câştigă, treptat, conceptul de experienţă în gândirea benjaminiană; mizele sale ajung să depăşească spaţiul unei discuţii aplicate asupra sferei artisticului. Prin conceptul de experienţă se are în vedere tocmai posibilitatea valorificării, utilizării unui conţinut de adevăr *istoric*.

De altfel, problemele imediate ale primei teorii benjaminiene a artei trimit deja, în mod direct, la o reprezentare a istoriei. După cum apare deja cu claritate în *Afinităţile elective*, conţinutul de adevăr trebuie să facă apel şi să se afle într-o relaţie cu cel reic al operei, situaţie care poate fi desigur transportată asupra sarcinii criticului. Se poate infera că relaţia aceasta ar putea fi analoagă celei dintre starea de excepţie şi ordine, şi că, astfel, conţinutul de adevăr ar rupe oarecum, ca un şoc, continuumul unei tradiţii, făcând loc. Însă relaţia dintre teoria artei şi teoria politică la Benjamin este mai mult decât o simplă analogie. Bredekamp afirmă doar acest lucru, mizînd în construcţia conceptului de stare de excepţie pe o triadă conceptuală artă-politică-istorie, aşadar *şi* pe o dimensiune estetică a stării excepţionale, pentru care îl creditează de Benjamin şi care o regăseşte parţial şi la Carl Schmitt.

Opera de artă este locul relaţiilor dintre formă, conţinut de adevăr şi conţinut reic[257]. Interpretarea, orientată de conceptul de origine, suscită restituirea forţei, intensităţii şi autenticităţii originale prin intermediul cărora o operă sau o formă impun o idee, ca modalitate coerentă de prezentare a unui adevăr, în fiecare configuraţie istorică, această idee (dublul conţinutului de adevăr), mereu ameninţată de inerţia tradiţiei, aşteaptă să fie reactualizată conform forţei sale originale[258]. Sesizarea adevărului operei, în integritatea sa, are la Benjamin o semnificaţie deopotrivă religioasă şi istorică. Prin aceste stipulări sunt îndepărtate interpretările moralizatoare sau cele pur estetice, ale tragediei. Operele de artă sunt esenţialmente funcţii de adevăr, cu toată încărcătura teologică a acestui termen. În cazul dramei baroce, care nu este rezultatul acţiunii unui geniu suveran, nu opera, ci forma este cea care trebuie să fie adusă şi pusă în relaţie cu conţinutul de adevăr, fiind astfel

[257] Benjamin, „Afinităţile elective de Goethe*”* (I:49-52), Cf. şi Rochlitz, op. cit., p. 142,
[258] Rochlitz, op. cit., p. 105-106.

vorba de o metafizică a acestei forme, care trebuie în mod necesar să fie înscrisă într-un cadru istoric în care apare ca atare.

Pas 1. Mitul ca transformare a raporturilor arhaice om-natură.				
Preistorie: gândire mimetică, animism				
		OM	∞	*NATURĂ*
Raport dialectic:	*dominaţie*			
NATURA:		*iraţională*	+	*multiplă*
OM:		*raţional*	+	*unic*
EROUL TRAGIC:		*iraţional*	+	*unic*
Pas 2. Luminile ca reîntoarcere a raporturilor de aservire mitică				
Precedent: gândire mitică, identificatoare şi nomothetă.				
		[OM	∞	*NATURĂ]*
		Erou	∞	*a doua natură*
Raport dialectic:	*dominaţie*			
NATURA: secundă		*raţională*	+	*multiplă*
EROU		*iraţional*	+	*unic*
SUBIECT MODERN în Lumini		~~*raţional*~~	+	*unic*
		=raţiune „iraţională”		*=lipsa lternativei*

Figura 1. Dialectica om-natură cf. organizării generale a *Dialecticii luminilor*

Pas 1. Mitul ca transformare a raporturilor arhaice om-natură.					
Preistorie: gândire mimetică, animism					
	Natură/OM	∞	*NATURĂ+ zei*		
	viaţă a omului		*natură daimonică*		
Raport dialectic:	*violenţă; ambiguitate*				
NATURA - zei: lege veche (oarbă)	+	*pedeapsă*	+	*muţenie/oracol*	
OM/natură:	*vinovăţie falsă*	+	*ispăşire*	+	*infantilitate*
TRAGEDIA:	*mediul dialectic: agon, mit, legendă eroică „tendenţioasă”*				
Erou (geniu)	*refuzul vinovăţiei*	+	*acceptarea pedepsei + tăcere (=sine)*		
comunitate	*non liquet!(dezbatere)*	+	*reconciliere*	+	*logos nou/paidee*
limbă	*moralitate (destin = caracter)*				
zei	*„e omul” (semizeu)*				
PROFANAREA TRAGEDIEI: mediu dialectic: dialog (luptă mimată); legende noi					
Erou: Socrate	*refuzul vinovăţiei*	+	*impunerea pedepsei*		
comunitate	*liquet!*	+	*separare (diairesis)*		
Zei	*„zeu nou” (daimon socratic)*				

Figura 2.1 Dialectica mitului: tragicul cf. *Drama barocă &* „Critica violenţei” & „Destin şi caracter”

Pas 2. Istoria ca Trauerspiel; dialectica creştină a mitului

Dependenţa dialectică de tragedie:

Tragic:	*caracter unic, imperfect*	∞	*zei multipli, limitaţi*
Baroc:	*pluralitate de caractere*	∞	*Dumnezeu, unic, nelimitat*
	= interregn al „puterilor”		

„Idee” a barocului:	= Heiligentragödie (tragedie a sacrului)		
	erou absolut	∞	*obiect absolut*
	↑↓		↑↓
	natură/OM	∞	*ISTORIE/natură*
	creatură /		*secularizare a istoriei /*
	animal divin		*natură fără graţie*
Raport dialectic:	*violenţă; alegoresis*		

$$\left[\frac{ISTORIE}{\text{natură}}\right] : \frac{dezordine\ (excepţie)}{ordine\ (regulă)} : \frac{indiferentă}{edenică} : obiect : corp$$

$$\left[\frac{OM}{\text{natură}}\right] : \frac{raţionalitate\ decidentă}{iraţionalitate\ (pasiuni)} : \frac{demonic}{martirizată} : \frac{raţiune\ cunoscătoare}{interzisă} : trup$$

„Subiect” *: suveran incapabil de decizie* $\left[\frac{tiran}{martir}\right]$ *:„sinteză impostoare”* *: onoare*

Comunitate *: stare de excepţie perpetuă:* $\left[\frac{\sout{eschaton}}{Trauerspiel}\right]$ *:damnare* *:apoteoză*

Limbă: ~~*limbaj*~~*: a doua muţenie:* *ponderación misteriosa*: *alegorie* *:hieroglifică*

Figura 2.2. Dialectica mitului: drama barocă (cf. *Drama barocă*)

4. POLITIZAREA ARTEI: TEORIA BENJAMINIANĂ A EXPERIENŢEI

In einer Zeit die längst vergangen ist
Lebten wir schon zusammen, sie und ich
Und zwar von meinem Kopf und ihrem Bauch
Ich schützte sie und sie ernährte mich
Es geht auch anders, doch so geht es auch
(Brecht)

4.1. VA-BANQUE SPIEL*: MIZELE PROBLEMATICII EXPERIENŢEI*

În prefaţa pe care o scrie lucrării lui Rolf Tiedemann, Adorno avertizează asupra erorii de interpretare care afectează înţelegerea contribuţiei filosofice majore a lui Walter Benjamin: lectura operei acestuia cu ochelarii de cal ai specialistului în teoria literară, istoria artei, sau hermeneutică.[259] Conform unei asemenea percepţii, termenul „experienţă" primeşte la Benjamin două determinaţii, care pot fi separate conform contextelor tematice majore de intervenţie. Pe de o parte, experienţa istorică, care stă drept suport al criticii sale la adresa câtorva concepte cheie ale meta-naraţiunilor modernităţii (ca de pildă ideea progresului), şi, pe celălalt versant, experienţa estetică, care vizează o serie de probleme asociate receptării operelor de artă, cu interes particular faţă de literatură, fotografie şi cinema. O asemenea analitică a formelor experienţei presupusă ca fundal al analizelor benjaminiene se dovedeşte însă a fi insuficientă pentru reluarea problematicii experienţei în întreaga sa profunzime şi conform mizelor şi intuiţiilor sale. Cele două verdicte benjaminiene care revin, ca nişte refrene, în opera sa, *politizarea artei şi a timpului (istoriei) şi falimentul formelor tradiţionale ale transmiterii* indică o ruptură pe care nici o teorie a culturii nu o poate vindeca, nici o filosofie (dialectică) a spiritului nu o poate ignora.

Opţiunea noastră interpretativă fundamentală este aceea că termenul experienţă prezintă la Benjamin o echivocitate programatică, datorată unui efort continuu de a păstra deschise toate ocurenţele problematice ale chestiunii experienţei. Contextele particulare în care sunt discutate, de pildă, poeziile lui Baudelaire, opera lui Proust, povestirile lui Leskov, dagherotipurile, fotografia, desenele animate, sau filmele lui Chaplin sunt tot atâtea pretexte şi vehicule în efortul de a construi o teorie generală a experienţei moderne.[260] Van

[259] Adorno în Rolf Tiedemann, *Etudes sur la philosophie de Walter Benjamin avec une preface de Theodor Adorno.*, traducere de Rainer Rochlitz, Actes Sud, Arles, 1987, p. 11 sqq.

[260] Michael William Jennings, „On the Banks of a New Lethe: Commodification and Experience in Benjamin's Baudelaire Book", *boundary 2*, vol. 30, nr. 1, 2003; J. M. Bernstein, „Benjamin's speculative

Reijen face aceeaşi observaţie atunci când, interpretând primul expozeu al proiectului pasajelor afirmă că:

> „Numele, temele şi citatele arată că Benjamin are în vedere o nouă teorie a modernităţii şi a experienţei corespondente acesteia – mai precis: are în vedere o nouă teorie a celei mai noi experienţe, care, la rigoare, n-ar mai avea cu cea veche în comun decât numele“[261]

Aşadar, experienţa estetică la Benjamin nu trebuie confundată cu sau redusă la o simplă receptare a operelor de artă. Reconstruirea de faţă porneşte de la premisa că ea ar fi mai bine înţeleasă ca „psihologie politică a percepţiei”, menită să ofere, alături de teoria experienţei istorice (care caută să izoleze factic existenţa unei conştiinţe istorice colective), cadrele reconsiderării problemei acţiunii politice în contemporaneitate. Forțând termenii, „teoria experienţei” la Benjamin ar fi realizarea unei a patra critici, cea a acţiunii politice în modernitate, în care o estetică transcendentală, scurtcircuitând mecanismele formării conceptului, oferă material unei conştiinţe istorice difuze, capabilă astfel să acţioneze ca *agens* al transformării radicale a societăţii.

Miza proiectului filosofic benjaminian de reconsiderare a experienţei moderne se situează, astfel, în interiorul tradiţiei Şcolii Critice, în măsura în care aceasta păstrează un fundal mesianic profan. După cum arată Axel Honneth teoria critică depinde de ideea (prezentă în întreaga tradiţie critică a hegelianismului de stânga, de la Marx până la Lukács, de la Horkheimer la Habermas) a necesităţii izolării şi recunoaşterii unui element al criticii sale în ţesătura realităţii sociale, în lipsa căruia critica imanentă nu poate funcţiona ca parte a mişcării sociale de emancipare:

> „[P]entru aceşti teoreticieni este necesar de fiecare dată un diagnostic asupra societăţii care să fie capabil să aducă la suprafaţă un moment al transcendenţei intramundane”.[262]

Doar în acest fel poate teoria critică să se constituie ca sprijin al unui praxis viitor: *pe baza unei experienţe, a unei cunoaşteri pre-teoretice*[263] *a realităţii sociale*. Iar aceasta nu poate

---

cultural history”, *Theory, culture & society*, vol. 16, nr. 3, 1999; Gert Mattenklott, „«Walter Benjamins Kritik ästhetischer Erfahrung».”

[261] W. Van Reijen, H.H. van Doorn, *Aufenthalte und Passagen*, p. 195.

[262] Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, vol. 1491, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, p. 89.

[263] Termenul utilizat de Honneth este „*vorwissenschaftliche Erfahrung*”.

fi izolată ca atare în absenţa unei teorii mai cuprinzătoare a experienţei care să o aibă în vedere în evoluţia sa istorică şi să îi delinieze modalităţile de constituire şi transmitere.

Această intuiţie fundamentală, că schimbarea vine deja dintr-o experienţă care se formează, se structurează şi generează efecte sub ochii noştri, nevăzută, nu e lipsită de riscuri. De tocmai aceleaşi riscuri care însoţesc pathologia mesianică. Inteligheţia iudeo-germană interbelică animată de această pasiune mesianică capătă aici, în critica formelor experienţei, forma unei confrerii a riscului intelectual, aşa cum, pe versantul celălalt, am văzut-o expusă riscurilor eşecului politic sau moral.

Dar mizele acestui joc intelectual sunt imense, mai importante decât riscul de a greşi. Acest „joc" este un „va banque Spiel", cum îl numesc, în locuri diferite, Adorno, Benjamin şi Kracauer: adică unul în care se mizează mai mult decât banca. O nouă experienţă ar însemna nici mai mult nici mai puţin decât o nouă lume, iar aceasta ar fi nepreţuită. Aşa se exprimă Kracauer, notând, în articolul său din 1927, „Photographie":

> "Ne putem cu uşurinţă imagina o societate care a căzut pradă naturii mute care nu are nici un înţeles, oricât de abstractă i-ar fi tăcerea. Contururile acestei societăţi apar în revista ilustrată. (...) [C]onsecinţa emancipării conştiinţei va fi propria ei eradicare; natura pe care conştiinţa nu a reuşit să o penetreze se va aşeza tocmai la masa pe care conştiinţa a abandonat-o. Însă dacă această societate nu va ieşi învingătoare, conştiinţa eliberată va avea o oportunitate incomparabilă. Mai puţin prinsă în legături naturale decât oricând înainte, ea poate să îşi arate puterea dizolvându-le. Trecerea la fotografie este *jocul va-banque* al istoriei." (subl. ns.)

Expresia *joc va banque*, utilizată aici de Kracauer (de unde va migra apoi la Adorno pentru a fi folosită la adresa lui Benjamin) se concentrează pe potenţialul de reconfigurare totală a raporturilor dintre om şi realitate, deci a experienţei, pe care ar putea-o aduce cu sine fotografia. Dar confreria riscului nu are în vedere doar fotografia, ca la Kracauer şi, într-un prim moment, la Benjamin, ci şi cinema-ul, pentru acesta din urmă[264], şi, în cazul lui Adorno, lirica[265], ori, pentru Benjamin, suprarealismul. Nu este aici locul pentru a intra în disputele şi dezbaterile dintre aceştia – ci doar de a sublinia faptul că pasionatele discuţii privind potenţialul artelor (mai vechi sau mai noi) şi a culturii (înalte sau populare) nu sunt nicidecum fariseism elitist (cum au devenit în zilele noastre mai peste tot) ci autentică preocupare teoretic-politică.

[264] Miriam Hansen, „Room-for-Play: Benjamin's Gamble with Cinema", *October*, nr. 109, 2204.
[265] Robert Kaufmann, „Lyric's Constellation, Poetry's Radical Privilege", *Modernist Culture*, nr. 1 (2), 2010.

Interesul polemic şi filosofic lui Benjamin pentru problematica experienţei străbate întregul său parcurs. Înainte de primul război, el ia forma unei rebeliuni împotriva autorităţii camuflate discursiv în „experienţa" adulţilor, şi a încercărilor de a recompune o experienţă în sens figurat măcar proprie tinerei generaţii. Apoi se confruntă cu conceptul luminist al experienţei, efectuând o critică a conceptualizării kantiene a experienţei, pe care o găseşte ca fiind improprie pentru construcţia kantiană în ansamblu şi, în acelaşi timp, pentru necesităţile filosofice ale prezentului, subliniind necesitatea acută ca o filosofie viitoare să deceleze şi să lucreze cu un concept „mai înalt al experienţei". Interesul pentru problematica mitului şi a naraţiunii, care nu l-a părăsit pe gânditorul nostru niciodată, va căpăta în anii 20-30 forma unei teoretizări a modurilor de constituire a experienţei tradiţionale, care depinde în mod decisiv de forma narativă, şi la sesizarea falimentului acestor forma tradiţionale, incapabile să suporte, să preia şi să semnifice ciocnirea dintre om şi real din perioada istorică a războaielor mondiale, a revoluţiilor şi a crizelor economice.

Pe baza tuturor acestor motive, încercări şi observaţii, în textele târzii ale lui Benjamin vedem cristalizându-se treptat (şi niciodată inechivoc, complet şi concludent) o teorie riscantă a experienţei, în care reflecţia asupra istoriei formelor de transmitere ajunge să fie completată cu indicaţii privind o nouă (?) formă de organizare a experienţei, specifică momentului istoric contemporan autorului nostru. Forma tradiţională de organizare a experienţei, experienţa auratică, îşi atinge limitele istorice în condiţiile intervenţiei în constituirea experienţei a noilor forme ale transmiterii, aduse cu sine de evoluţia tehnicii. Desigur, tehnica a făcut mereu parte din dialectica experienţei, dar Benjamin sugerează în unele locuri că s-ar afla, în prezentul său, în momentul istoric al constituirii unei „a doua tehnici", care înlesneşte, în fotografie şi film, o raportare de un tip cu totul nou la realitate a unei noi entităţi social-politice, masele, iar efectul acestei noi raportări dintre realitate şi mase poate conduce la o transformare totală a lumii, care să pună capăt dominaţiei violente a mitului. Iată, aşadar, forma pariului *va-banque* a lui Benjamin, în expresia lui Wiggershaus:

> „Fie tehnica devenea mijloc al salvării, fie nu exista nicio salvare. Fie putea ea să fie pusă în slujba lichidării puterilor magice, fie nu exista nicio eliberare de aceste puteri."[266]

[266] Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1997, pp. 227-228.

Experienţa maselor, înlesnită ori ocazionată de mediul filmului şi a fotografiei ar conduce la un alt mod de compunere a experienţei, care n-ar mai fi auratic. Eliberată astfel din lanţurile servituţii faţă de status quo, din dependenţa sa faţă de cult, arta ar intra în zona practicii sale proprii, devenind pentru întâia oară politică. În acest fel, ea devine instrument de modificare a realităţii sociale – nu doar de interpretare a acesteia.

Destinul gândirii politice a lui Benjamin depinde de verdictul dat cu privire la această nouă experienţă: Este aceasta într-adevăr nouă, sau diferită de cea auratică, care propagă mijlocit raporturile de dominaţie în societatea umană care structurează şi raporturile om – natură? Este barbaria maselor, ori cultura maselor, într-adevăr, locul propriu al schimbării, sau, dimpotrivă, numai o nouă suprafaţă de înscriere a raporturilor de dominaţie, la fel de violente? Avem de a face undeva cu o cultură non-auratică, deci cu o experienţă de un tip cu totul nou, sau cu una post-auratică, sau, la drept vorbind, cu o simplă reconfigurare a experienţei auratice?

Dedicăm acest capitol urmăririi mai în detaliu a problematicii experienţei la Benjamin, aşa cum am schiţat-o mai sus, păstrând mereu în minte faptul că ea nu este, pentru autorul nostru, decât câmpul în care poate să verifice şi să corecteze orice teorie a revoluţiei.

4.2. MOTIVE ŞI VERDICTE CRITICE

Tăcerea tinerei generaţii: motive timpurii

Anii de adolescenţă şi tinereţe, petrecuţi înainte de 1914, îl găsesc pe Benjamin în proximitatea mişcării tinerimii (*Jugendbewegung*)[267], cu care ia contact prin intermediul profesorului său, Gustav Wyneken, pentru ca, apoi, în primii săi ani de studenţie, să fie ales preşedinte al Studenţimii Libere *(Freie Studentenschaft)* berlineze. Fervoarea eroică declanşată de război îl îndepărtează de orice formă de participare la aceste mişcări de reformare şi emancipare spirituală, care îşi vor dovedi caracterul misticoid şi falimentar odată pentru totdeauna prin preluarea lor completă de către aparatul ideologic şi propagandistic nazist.

Atât gruparea condusă de Wyneken şi Barbizon, cât şi Studenţimea Liberă demonstrau deja o excentricitate faţă de ideologia tipică a *Wandervögel* – chiar dacă, în cele din urmă, ea se va dovedi a fi o delimitare doctrinară superficială, dispărând complet în isteria declanşată de Marele Război. Dar lectura textelor angajate ale lui Benjamin din aceşti ani, precum şi a modului foarte abrupt în care rupe toate relaţiile cu foştii săi comilitoni şi profesori[268] nu ar trebui să lase nici o umbră de îndoială cu privire la faptul că Benjamin urmăreşte, prin participarea sa, o agendă diferită.

Ne vedem astfel obligaţi să respingem evaluarea (care pare să fi câştigat teren în unele medii intelectuale[269]) care aşează intenţionat într-o proximitate jenantă membrii a două generaţii a tradiţiei critice şi a ceea ce a devenit „postmodernism" cu autori dubioşi filosofic, ideologic şi politic, care influenţaseră ideologia spongioasă a *Wandervögel*, şi ulterior, o însoţesc pe cea nazistă . Ea e formulată, de pildă, în observaţiile polemice ale lui

---

[267] Importanţa Jugendbewegung pentru mentalitarul colectiv al Germaniei începutului de secol este, indiscutabil, extraordinară, ea dând seama de o reacţie a tineretului faţă de modificarea realităţilor sociale şi culturale. A se vedea, de pildă: Peter Dudek, „Die Außenseiter: Jugendkulturbewegung/Jugendforschung/Psychoanalyse: Das Beispiel Siegfried Bernfeld", în *Jugend als Objekt der Wissenschaften*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1990, http://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-322-97007-7_8, data accesării 22 august 2013; Ulrich Linse, „Die Jugendkulturbewegung", *Vondung, K.(Hg.): Das wilhelminische Bürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen, Göttingen*, 1976; Carola Groppe, „Rezension von: Dudek, Peter: Fetisch Jugend, Walter Benjamin und Siegfried Bernfeld – Jugendprotest am Vorabend des Ersten Weltkrieges, Bad Heilbrunn: Klinkhardt 2002", *EWR*, vol. 2, nr. 4, 8 ianuarie 2003, http://www.klinkhardt.de/ewr/78151226.html, data accesării 22 august 2013; Margarete Kohlenbach, Steve Giles, Maike Oerkel, „Walter Benjamin, Gustav Wyneken and the «Jugendkulturbewegung»", 2003, http://core.kmi.open.ac.uk/display/2719294, data accesării 22 august 2013.

[268] A se vedea de pildă scrisoarea pe care i-o trimite lui Wyneken, *infra.*

[269] Manfred Frank, „CC: Tübinger Vorlesung «Philosophie und Politik»."

Manfred Frank[270], care afirmă, en passant, că „[a]stăzi ştim mai bine decât înainte până în ce grad Adorno, Horkheimer şi Benjamin s-au inspirat în critica timpului lor din lectura unor Klages, Spengler, Theodor Lessing sau Carl Schmitt". În ciuda corectivul introdus prompt, menit să indice, prin diferenţiere, cecitatea critică a „epigonilor postmoderni ai antimodernismului prefascist", propoziţia cristalizează o animozitate prost ascunsă faţă de Şcoala de la Frankfurt. Dacă traducerea la care avem acces este precisă, această animozitate e prezentă în utilizarea termenului de „inspiraţie". Urmărind logica interpretativă de ansamblu a excursului istorico-filosofic al lui Frank, care mizează pe suprapuneri conceptuale care generează similitudini doctrinare – cu verdictul punitiv istoric în mânecă -, mecanismul inspiraţiei numit aici ca determinativ al unei filiaţii filosofice condamnă, de facto, ceea ce autorul, de jure, arată ca fiind benign. O asemenea logică a contaminării impusă ca mecanism de formare a unei tradiţii de gândire, folosită adesea cu succes ca argument retoric, tinde să ignore diferenţele efective (altminteri masive) în favoarea indicării unei imaginate potenţiale sau viitoare recăderi în păcat a unei generaţii intelectuale incapabilă să reflecteze asupra surselor sale. Rezultatul este transformarea whistle-blower-ului în furnizor de informaţie de scandal. În ceea ce-l priveşte pe Benjamin, este vorba, pe de o parte, de scandalul aşa-numitului dialog filosofic cu Carl Schmitt (mai degrabă o speculaţie ingenioasă a lui Agamben decât unul realmente existent), şi, pe de altă parte, de luat în discuţie aici, interesul său manifestat pentru Klages, a cărui operă, îi oferă lui Benjamin un termen care va face apoi carieră, cel de aură. Se uită însă cu prea mare uşurinţă mefienţa lui Adorno şi Horkheimer faţă de orice inspiraţie sau import conceptual nereflectat care ar aduce gândirea lor în proximitatea proto-nazismului ideologilor direct sau indirect asociabili spiritualismului *völkisch*, aşa cum se ignoră distanţa critică cu care Benjamin mânuieşte instrumentele împrumutate de la Schmitt sau Klages.

În ceea ce priveşte relaţia cu cel din urmă, fie-ne îngăduit să o reluăm aici, în contextul istoriei intelectuale a legăturii dintre Benjamin şi *Jugendbewegung.* Una din sursele prestigiului lui Klages este larga circulaţie a textului său publicat cu ocazia Sărbătorii de pe Hohe Meißner[271], „Mensch und Erde"[272]. Aceasta pare suficient pentru a-i plasa în

[270] Manfred Frank, „Dimensiunile politice ale filosofiei franceze", *Verso*, nr. 40-41, iulie 20008.
[271] Menită să sărbătorească 100 de ani de la începuturile mişcărilor tinerilor (considerată a fi sărbătoarea de la Wartburg, din 1817), „Sărbătoarea tinerimii germane libere" *[Freideutscher Jugendtag]* din 10-12.10.1913 s-a bucurat de prezenţa a 3000 de tineri, şi a unui număr important de „lideri spirituali" ai mişcărilor şi asociaţiilor tinerilor.
[272] Cf. Rolf Wiggershaus, *Frankfurter Schule*, p. 225.

apropiere pe Klages şi Benjamin, care, după toate probabilităţile, participă la această întâlnire[273], scriind, în noiembrie, un articol critic la adresa luărilor de cuvânt. „Tinerimea tăcea" *(Die Jugend schweig)* este, în esenţă, un manifest contra formelor de tutelaj şi deturnare politică a mişcării tinerimii (stând, din acest punct de vedere, în completă concordanţă cu discursurile lui Wyneken şi Luserke, în calitate de reprezentanţi ai *Freie Schulgemeinde Wickersdorf*, care insistă asupra necesităţii şi specificităţii unei culturi a tinerimii (*Jugendkultur*) capabilă să se dezvolte autonom şi să inducă de la sine schimbări ale sistemului educativ (GS II.3: 910-911). Având în vedere şi caracterul formal al rezoluţiei comune, şi aşa periclitată de eterogenitatea doctrinară a asociaţiilor participante, Benjamin observă eşecul patent al întrunirii, contaminată de prejudecăţi şi fanatisme (antisemitism vulgar, apelurile de igienă rasială, şovinisme în notă spiritualistă) (GS II.1: 66 sq), şi conchide că singurul lucru meritoriu rămâne faptul că această întâlnire a avut loc (afirmaţie datorată hotărârii de a găsi măcar un lucru pozitiv). Expectanţele lui Benjamin nu par în nici un caz convergente cu ancadramentul spiritualist al textului menţionat al lui Klages, care, acuzând o stare a lumii degradată de dominaţia orbească asupra naturii prin intermediul tehnicii, cheamă la o reconciliere (facilă) a omului cu natura prin puterea atotvindecătoare a iubirii"[274].

Dimpotrivă, ideea formulată de Benjamin în „Tinerimea tăcea" se desparte de orice mişcare de reformă a vieţii (*Lebensreform*) şi de orice influenţă politică, căutând să asigure, critic, spaţiul de evoluţie a unei culturi a tinerilor. Ceea ce impută marii întruniri din 1913 este incapacitatea tinerilor de a observa tocmai ingerinţele binevoitoare ale statu-quo-ului adulţilor la adresa acestei independenţe:

> „Această tinerime nu şi-a găsit încă duşmanul natural, pe care trebuie să-l urască. Dar cine din cei de pe Hohe Meißner l-a simţit? Unde rămâne protestul împotriva familiei şi a şcolii, pe care-l aşteptasem? În acest punct, nici o frază politică nu a netezit drumul simţirii tinerimii. Rămâne el, de aceea, neumblat? Aici era încă totul de făcut. Şi aici trebuie tânărul să reveleze *revolta*: împotriva casei părinteşti care amorţeşte spiritele; împotriva şcolii care biciuieşte spiritul. Tinerimea tăcea. – N-a avut încă intuiţia în faţă căreia se prăbuşeşte marele complex al vârstelor. Acea puternică ideologie: experienţă – maturitate – autoritate – raţiune – bunăvoinţă a adulţilor – ea n-a fost văzută şi n-a fost atacată la ziua tinerimii. (GS II.1:67)

[273] W. Van Reijen, H.H. van Doorn, *Aufenthalte und Passagen*, p. 31 cf. şi GS II.3: 909.
[274] Klages citat în Rolf Wiggershaus, *Frankfurter Schule*, p. 226.

Rebeliunea, revolta tinerimii împotriva formelor tradiţionale ale educaţiei, familia şi şcoala, văzute, evident, ca înguste, solicită demontarea ideologiei care le asigură retoric pretenţia de legitimitate. „Experienţa" e primul cuvânt de ordine al unui discurs care porneşte, chipurile, din bunăvoinţa adulţilor.

Utilizarea ghilimelelor încă din titlul celuilalt text din 1913 de interes în acest context indică faptul că, în aceste prime încercări, Benjamin urmăreşte realizarea unei critici a ideologiei care subîntinde uzul retoric al termenului în contexte bine delimitate, respectiv cele ale educaţiei şi al raporturilor dintre generaţii. „Experienţa", mască a adulţilor cu care tânăra generaţie îşi duce lupta pentru responsabilitate, n-ar fi decât confecţia ce disimulează eşecul de a urmări propriile idealuri, n-ar fi decât o „evanghelie a filistinului" (GS II.1: 55) devenită intolerantă faţă de chiar visele tinereţii sale. Responsabilitatea formatoare a tinerei generaţii capătă la Benjamin forma dictonului: „Spuneţi-i / că poartă grija viselor sale de tinereţe / cel care vrea a fi bărbat" (GS II.1: 56).

În acest moment, termenul experienţă nu are portanţă teoretică, la fel cum visele tinereţii invocate nu trec de simpla axiomatică a luptei pentru recunoaştere dintre generaţii. Textul nepublicat *Metafizica tinerimii (Metaphysik der Jugend)* (GS II.1: 91-104, cp. cu GS II.3: 919-920) din 1914 este o încercare mai degrabă literar-eseistică de a indica spaţiile de manifestare şi constituire ale experienţei aparte a tinereţii. Benjamin pune spiritul său de observaţie în slujba efortului de esenţializare a contextualului. Cele trei secţiuni, „Dialogul", „Jurnalul" şi „Balul", sunt unite de circulaţia unor figuri stilizate, pregnante sentimental: geniul şi prostituata, eroticul, tăcerea, iluminarea, disperarea. Reuşita involuntară a acestui text este de a documenta faptul că experienţa şi reflecţia sunt în atingere continuă, iar nu în relaţii de excludere sau ignorare mutuală, cum i se reproşează praxisului adulţilor.

Aplombului diatribei tânărului Benjamin îi lipseşte încă profunzimea filosofică, în ciuda faptului că o mână de comentatori[275] caută să regăsească în aceste prime încercări forma originară a unei doctrine a experienţei istorice cu bază generaţională, pe care o pun imediat în legătură cu trimiterea ezoterică din a doua secţiune a *Tezelor* la forţa mesianică slabă dată fiecărei generaţii (I: 195), cu credinţa de a putea găsi o continuitate între încrederea juvenilă a lui Benjamin în potenţialul generaţiei sale şi mesianismul său politic prin intermediul interesului său pentru imaginarul copilăriei.

[275] A se vedea, de pildă, influenta lucrare a Susanei Buck Morss.

Dacă se poate accepta că, într-o oarecare măsură, diagnosticul benjaminian al falimentului experienţei ca mecanism de transmitere (generaţională) a habitusului regulator al relaţiilor sociale mai este încă în contact cu textele angajate din anii 1913-14, nu pare să se susţină ipoteza că aceste reflecţii şi critici ajung să determine analizele ulterioare. La fel cum interesul constant al lui Benjamin pentru vârsta copilăriei, deşi poate fi pus în legătură cu proiectul „teologic-politic" de ansamblu benjaminian, nu poate fi considerată în niciun caz o relaţie decisivă sau exclusivă, ci doar încă o sursă a acestuia. În termeni exegetici generali, se cuvine aşadar să subliniem cel puţin două direcţii posibile de dezvoltare a problematicii experienţei la Walter Benjamin, pe care acesta le urmăreşte în paralel şi cu viteze inegale. Credinţa mesianică pare a se investi, la Benjamin, pe de o parte, în potenţialul de schimbare care e stocat în rezervorul de vise al copilăriei, a cărui conţinut, împotriva lui Jung, e determinat istoric (sau, pentru a fi mai exacţi, determinat de evoluţia tehnicii şi de realitatea politică[276]), şi, pe de alta, în capacitatea maselor de a produce schimbarea politică printr-o reorganizare a raporturilor sale cu realitatea transformată tehnic.[277]

Ceea ce este de remarcat aici e delimitarea a două instrumente divergente de investigare a realităţii sociale în teoria critică, care desparte drumurile exegezei benjaminiene. Ele se regăsesc concentrate într-o afirmaţie cu caracter programatic a lui Horkheimer: „categoria mediatoare fundamentală între societate şi psihologie nu ar fi familia, ci caracterul de marfă"[278]. Înțelegând că Benjamin urmează aceeaşi convingere, Horkheimer şi Adorno tind să subaprecieze eforturile, şi aşa diseminate, ale lui Benjamin de a exploata şi o linie „tradiţionalistă" de diagnosticare a evoluţiei sociale – interpretare preluată de către curentul principal al exegezei ca un fapt. Miza este, pentru Horkheimer (care, din poziţia sa, ia deciziile metodologice cele mai importante în cadrul Institutului) de a decide între Freud şi Marx ca resursă teoretică de bază; cu toate acestea, problema categoriei care mediază între societate şi psihologie vizează şi maniera de abordare metodologică a psihologiei sociale în aspecte sale concrete. Este suficient să indicăm aici lucrări influente

[276] Aşa, de pildă, în Walter Benjamin, *Jurnalul moscovit. Ediţie după manuscrisul autograf şi note de Gary Smith. Cu o prefaţă de Gershom Scholem*, traducere de Alexandru Suter, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2008.

[277] Dacă este luată în discuţie problema medierii sau a corespondenţelor între cele două, ea necesită reconsiderarea, pe de o parte, a potenţialului educativ al teatrului (Brecht) şi alte câteva schiţe (ca, de pildă, excursul despre pedagogia comunistă). Ar urma, aşadar, reevaluarea „părţii ignorate" de către main stream-ul exegezei filosofice: Berliner Kindheit, Brecht, conferinţele radiofonice, relaţia cu Asja Lacis, etc.

[278] Citat în Rolf Wiggershaus, *Frankfurter Schule*, pp. 220-221.

ca, de pildă, *The Lonely Crowd* a lui David Riesmann sau *Die vaterlose Gesellschaft* a lui Mitscherlich pentru a face limpede poziţia metodologică diferită a Institutului, pe care acesta nu ezită să şi-o apere.[279]

Fără a ignora, aşadar, potenţialul pe care îl are problematica copilăriei şi a tinerimii la Benjamin, putem conchide, din dorinţa de a simplifica excursul de faţă, că această temă este mai degrabă un teren de experimentare, un poligon de încercări pentru o serie de supoziţii teoretice benjaminiene de ansamblu. În caz maximal, ar fi de investigat dacă copilăria (mai mult decât reflecţia lui Benjamin asupra propriului contact cu mişcarea tinerimii) ar prezenta acele elemente pre-teoretice de care se poate prevala o teorie critică a modernităţii, aşa cum sunt luate în discuţie cu regularitate în exegeză fotografia sau filmul, încercare pe care nu o vom conduce aici.

O cunoaştere de rang secund: Critica benjaminiană a conceptului luminist al experienţei

Explicitarea şi dezvoltarea conceptului benjaminian al experienţei, sau, ceea ce e decisiv pentru o fizionomie post-auratică a culturii occidentale, „indicarea" acesteia, dincolo de teoretic, ca atitudine de modernitate, ca praxis, necesită, ca prolog istorico-filosofic critic, reluarea criticii lui Benjamin la adresa consistenţei cultural-filosofice şi epistemologice a conceptului-construct modern al experienţei. Aceasta presupune delinierea criticii benjaminiene la adresa unei formalizări teoretice a experienţei datorate luminilor şi apoi a efectelor acesteia (*Wirkungsgeschichte*) prin denunţarea sintezei false experienţă-autoritate, care, în maniera sa tipică de a proceda, nu este specific modernă, ci îşi are rădăcinile într-o lungă istorie a formelor violenţei. Nefiind specifică, aşa-numita experienţă modernă, chiar dacă nu poate fi eliminată (ba mai degrabă tocmai datorită metamorfozării proteice a acesteia, preluării sale incomplete într-o dialectică a formelor experienţei care dă seama de ontologia socialului) trebuie distinsă de o experienţă modernă în sens propriu, în care îşi

[279] A. Demirović, *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, p. 490; Volker Meja, Nico Stehr, *Der Streit um die Wissenssoziologie*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982. Trebuie totuşi indicat faptul că excentricitatea metodologică a Institutului nu este completă. Sub egida acestuia apar lucrări mai apropiate tematic de maniera deja încetăţenită de a abordare a socialului, ca, de pildă, studiile empirice ale Institutului din anii 40 privind autoritatea şi familia, cf. Martin Jay, *The dialectical imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, California University Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1996, p. 219 sqq. O discuţie în detaliu a acestei problematici depăşeşte interesul nostru.

investeşte Benjamin credinţa utopică[280]. Degradarea aurei, politizarea istoriei şi politizarea artei sunt expresii ale efortului benjaminian de a găsi în experienţă solul pre-teoretic al criticii sale sociale.

Am arătat până aici că, încă de la început, Benjamin se angajează într-o critică a experienţei. Mai întâi cu mize polemice, din dorinţa de a întreprinde o demascare a ideologiei oprimante a status quo-ului generaţional şi de a elibera o zonă pentru o experienţă şi gândire proprii tinerimii. În pofida opiniilor unor comentatori, am preferat să urmăm linia „ortodoxă" a exegezei benjaminiene, pentru care, pe de o parte, ancadramentul ideologic şi ideologii *Jugendbewegung* nu pot fi în mod justificat şi documentat considerate ca influenţând direct intelighenţia generaţiei din care face parte şi Benjamin, ci, mai degrabă, funcţionează ca încă o poziţie de care se grăbesc să îşi precizeze distanţa. Pe de alta, preferând din nou „ortodoxia" interpretativă şi realităţile evoluţiei intelectuale ale personajelor noastre, am notat faptul că reevaluarea bazinului tematic al copilăriei (mai mult decât episodul biografic al contactului cu *Jugendbewegung*) ar putea potenţialmente să îmbogăţească şi să întregească imaginea gândirii benjaminiene a politicului, şi că, în ordinea expunerii de faţă, o asemenea cercetare este de interes secundar. Motivul e acela că Benjamin nu rămâne mult timp în zona polemicilor intergeneraţionale. Tăcerea tinerimii îi apare, în contextul marii răsturnări pe care o aduce cu sine războiul, nu un simplu accident de parcurs, ci mai degrabă semnul unei neputinţe patente. Abandonând naivităţile tinereşti, el va căuta alte resurse, şi va încerca să rezolve problemele experienţei şi în manieră filosofică. Prima sale conceptualizări ale experienţei în aduc la o confruntare cu autoritatea lui Kant.

Conceptul kantian al experienţei

Pe urmele lui Benjamin, Giorgio Agamben[281] analizează destrucţia experienţei tradiţionale ca trăsătură congenitală a modernităţii, al cărei nucleu ar fi reducerea acesteia la domeniul cunoaşterii, al ştiinţei. Astfel, metafizica subiectului, încă de la începuturile sale, care

[280] Rolf Tiedemann, *Etudes sur la philosophie de Walter Benjamin avec une preface de Theodor Adorno.*; Anson Rabinbach, „Between Enlightenment and Apocalypse"; Michael Lowy, „Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)".

[281] Giorgio Agamben, *Enfance et histoire*, Payot, Paris, 2002. Lucrarea lui Agamben are meritul de a reuşi în bună măsură o critică istorico-filosofică la adresa metafizicii moderne a subiectului şi a prelungirilor sale având drept punct de răsturnare a acesteia conceptul de experienţă. Datorită acestui fapt, ea ar merita o atenţie deosebită, fie şi pentru a denunţa, acolo unde este cazul, excesele interpretative, paralogismele şi tentaţia speculativului, precum şi pentru a relua tematic câteva din observaţiile, adesea foarte rodnice în cercetare, ale filosofului italian

coincid cu incipitul ştiinţelor moderne, realiza o extindere nepermisă ale competenţelor intelectului, care înseamnă, în acelaşi timp, o reducere a competenţelor subiectului în genere. În acest context istorico-filosofic, Kant este prezentat drept ultima figură pentru care conceptul de experienţă mai apare în caracterul său aporetic, anulat de re-suprapunerea ego-ului empiric şi a celui transcendental în idealismul filosofic german[282]. Acestei observaţii a lui Agamben trebuie că i-ar fi subscris şi Benjamin. Prima luare de poziţie concretă a acestuia din urmă în privinţa experienţei face referire, în mod deloc întâmplător, tot la Kant, şi aici este punctul de plecare al unui lung şi dificil parcurs, care va face din experienţă locul geometric al „istoriei culturale speculative" benjaminiene a modernităţii. Pentru Benjamin, aşadar, într-un sens care necesită însă a fi explicitat îndeaproape, problema modernităţii este problema experienţei[283].

Conceptul kantian de experienţă îşi găseşte definirea în cadrul teoriei sale a cunoaşterii. În interesul întemeierii propoziţiilor generale, Kant deosebeşte judecăţile de percepţie de cele de experienţă, pe criteriul raportării la sfera de fenomene vizate în fiecare dintre ele. Dacă domeniul acesteia este redus la cazurile deja observate, avem de-a face cu o judecată de percepţie, iar dacă la acestea se adaugă şi se acceptă şi celelalte cazuri relevante, se enunţă o propoziţie de experienţă. În măsura în care o judecată de experienţă întemeiată (numită şi cunoştinţă empirică) sprijină cazuri observate întâmplător, Kant îi atribuie, într-un sens încă neclar, necesitate şi generalitate. Termenul de cunoaştere empirică, adică de experienţă, este utilizat însă de către Kant cu precădere pentru a numi totalitatea judecăţilor de experienţă[284]. Intenţia lui Kant este, conform evaluării devenite ortodoxe a Criticii raţiunii pure, de a rezolva problema condiţiilor de posibilitate ale experienţei, pornind de la premisa că, în ciuda opiniei lui Hume, acestea ar fi întemeiate raţional, iar nu pur şi simplu pe baza unei obişnuinţe. Decisivă este aici demonstraţia cu privire la analogiile experienţei, a treia clasă a principiilor sintetice ale intelectului, cele care stau tocmai la baza experienţei (a cunoaşterii empirice) ca atare. Fundamentul lor general, principiul, stă în aceea că toate intuiţiile sensibile (*Erscheinungen*) stau a priori sub regulile determinării relaţiilor dintre ele în timp[285]. Experienţa, aşadar, este posibilă doar prin reprezentarea unei conexiuni necesare a percepţiilor[286]. Experienţa, în calitate de

[282] *Ibidem*, p. 60.
[283] J. M. Bernstein, „Benjamin's speculative cultural history", pp. 143, 149.
[284] F. Kambartel, H. Holzhey, „Erfahrung", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, p. 614.
[285] *Kritik der reinen Vernunft*, ediție de Benno Erdmann, 6. revidierte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin & Leipzig, 1923, p. A 176 sq, B 218 sq.
[286] *Ibidem*, p. B 218.

cunoaştere ce „determină un obiect prin percepţii" are drept condiţie ca acestea să fie legate necesar, adică a priori, în timpul ca atare, după regulile generale ale determinării timpului. Expresia „analogiile experienţei" arată că aceste premise privesc relaţia percepţiilor în timp. Altfel decât axiomele intuiţiei şi decât anticipările percepţiei, care sunt constitutive obiectului, şi altfel decât proporţiile matematice (care permit reconstituirea unui obiect), aceste analogii determină doar relaţia dintre membrele eterogene, funcționând aşadar regulativ. În analogiile experienţei, schemele categoriilor relaţiei primesc o utilizare regulativă: conservarea (schema substanţei), consecinţa (schema cauzalităţii) şi concomitenţa (schema interacţiunii)[287]. Aparținând categoriei principiilor dinamice, analogiile experienţei fac posibilă unitatea naturii. Ca principii formale a priori, ele fac posibilă trecerea la fizică[288].

În acest fel, experienţei îi este asigurat fundamentul raţional, devenind parte a cunoaşterii.

Critica benjaminiană a conceptului kantian al experienţei din Das Programm der kommenden Philosophie

Deşi tipică prin caracterul ei de reacţie la neokantianismul care făcea legea în mediul academic al începutului de secol al XX-lea[289], lucrarea lui Benjamin prezintă câteva particularităţi importante. Pornind de la locul filosofic comun în epocă, de a încerca să îndepărteze, cu ajutorul instrumentului critic kantian, elementele şi impurităţile „mitice" din însăşi concepţia acestuia[290] (acelaşi „tipic" critic al filosofiei kantiene care rămâne şi pentru ambele mari şcoli neokantiene esenţial), Benjamin propune, ca sarcină a filosofiei viitoare, recunoaşterea şi sortarea elementelor gândirii kantiene pe trei categorii: cele care trebuie cultivate, cele care trebuie reluate, şi cele care trebuie respinse. Dacă între cele care rămân a fi păstrate se numără şi arhitectura tripartită a criticilor, ceea ce trebuie cu siguranţă refăcut este, pentru autor, conceptul de experienţă. Este rezultatul unei evaluări deloc politicoase a conţinutului experienţei în teoria kantiană a cunoaşterii. În opinia nedisimulată a lui Benjamin:

> „Cea mai importantă lipsă a kantianismului este aceea că realitatea a cărei cunoaştere, şi cu care voia Kant să întemeieze pe adevăr şi certitudine

[287] *Ibidem*, p. A 144/B 183, A 177/B 219.
[288] F. Kambartel, H. Holzhey, „Erfahrung", vol. 2, pp. 617-618.
[289] Gordon Hull, „"Reduced to a Zero-Point": Banjamin's Critique of Kantian Historical Experience", *The Philosophical Forum*, vol. 31, 2000, p. 163.
[290] Elaborarea acestei lucrări, dedicate lui G. Scholem, trebuie să fi fost impulsionată şi de familiarizarea lui Benjamin cu lucrarea lui H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (cp. cu GS II.3:939).

> cunoaşterea, este o realitate de rang secund, poate de cel mai jos rang." (Program: 158)

Problema lui Kant este de a nu fi dat un răspuns decât în unul din cele două puncte decisive ale oricărei teorii a cunoaşterii, anume în cel peren al asigurării certitudinii cunoaşterii, nu însă şi în celălalt, perisabil, şi rămas oarecum în voia sorţii, al demnităţii experienţei. Aici apare, într-un joc de atribute ce pare inofensiv, prima mişcare dintr-un mecanism argumentativ în doi paşi care conduce de la grandoarea (pe care autorul o concede) filosofiei transcendentale kantiene, la denunţarea surselor experienţei de care se slujeşte. Deocamdată, apare ca evident ca filosoful critic trebuie să ţină cont de determinarea istorică a cunoaşterii empirice, şi, astfel, exerciţiul critic trebuie efectuat asupra propriei epoci, în vederea unei filosofii viitoare. Al doilea pas, care se efectuează în acelaşi paragraf, arată că, oricum, principiile experienţei, chiar dacă extrase din ştiinţe, nu pot să elimine chestiunea decisivă că experienţa nu poate să se refere doar la cunoaşterea specifică uneia sau alteia dintre disciplinele ştiinţifice, şi, al doilea, că legătura esenţială se ţese între subiectul empiric, iar nu cel transcendental, şi „vechiul concept al experienţei", care vizează totalitatea pe care o putem numi o imagine despre lume. În cauză vine acum imaginea despre lume a lui Kant însuşi, pe care acesta o împrumută de la *Aufklärung*, şi care, observă Benjamin, nici nu s-a schimbat prea mult în perioada următoare. Iar această experienţă este una de slabă calitate, ceea ce face ca, tocmai datorită certitudinii pe care impozantul construct kantian o asigură acesteia, ea să câştige o „tristă" valoare, care se apropie de zero. Eşecul lui Kant de a da o metafizică poate fi văzut acum ca fiind consecinţa firească a acestei celei mai de jos, a celei mai prozaice experienţe a epocii (şi, susţine Benjamin, în întreaga perioadă care îi urmează), şi care constă tocmai în lipsa aproape totală de greutate specific metafizică, care a influenţat negativ gândirea kantiană.

Alături de aceasta, Benjamin face vinovată imaginea despre lume a Luminismului de orbire religioasă şi istorică, pe care o propagă, indefinit, în întreaga modernitate. Într-o butadă specifică, notată de Scholem, Benjamin afirmă că o teorie a cunoaşterii care nu poate să dea seama de posibilitatea profeţiei şi divinaţiei (*Weissagung*) nu e demnă de încredere (GS II.3:938).

De asemenea, contraexemplele pe care le ia în discuţie mai departe în Program la adresa îngustimii conceptului kantian (şi, subsecvent şi decisiv în ordinea demersului său cultural-

critic: luminist) al experienţei, vizează puncte oarbe asemănătoare cu cel deja dat ale acesteia:

> „Ştim cum se comportau oamenii primitivi din aşa-numita perioadă pre-animistă, care se identificau cu animalele şi plantele sacre; cunoaştem şi cazuri de nebuni care şi ei se identificau parţial cu obiectele şi percepţia lor, care, deci, nu le mai stăteau în faţă ca objecta; cunoaştem şi cazuri de bolnavi care pun percepţiile corpurilor lor nu pe seama lor, ci pe a altor fiinţe, şi de vizionari care pretind, cel puţin, că pot să perceapă senzaţiile altora ca fiind ale lor." (Program, 161-162)

Toate aceste exemple (despre care „ştim") pun în evidenţă nu doar incapacitatea noastră de a le face loc într-o teorie mai generală a experienţei fără a apela la o reconsiderare masivă a kantianismului, ci, în primul rând, o caracteristică aparte a solului de pe care se ridică experienţa kantiană în caracterul ei definitoriu de cunoaştere empirică, şi anume rudimentele metafizice pe care acesta încă le conţine, datorită nereflectării cultural-filosofice asupra influenţei discrete dar determinante a mitologiei Luminilor asupra construcţiei sistemului:

> „În fapt, este incontestabil că în conceptul kantian al cunoaşterii joacă un rol important reprezentarea, fie şi sublimată, a unui eu individual psiho-fizic *[leibgeistig]* care preia, prin intermediul simţurilor, percepţiile şi îşi formează, pe baza acestora, reprezentarea. *Această imagine este însă mitologie, şi, în privinţa conţinutului ei de adevăr, ea e egală oricărei alte mitologii a cunoaşterii.*" (Program, 161, subl. ns.)

Printr-o întorsătură neaşteptată, relaţia subiect-obiect ce stă la baza sistemului kantian este arătată a fi nimic mai mult decât un rest metafizic nereflectat critic al acestuia. Eforturilor neokantienilor de a îndepărta caracterul obiectual al lucrului în sine trebuie să li se adauge, în mod necesar, eliminarea naturii subiective a conştiinţei, construită prin analogie cu eul empiric. Reprezentarea eului psiho-fizic care este prezentă astfel, chiar dacă sublimat, în miezul sistemului kantian nu este decât mitologie, al cărei conţinut de adevăr nu diferă de cel prezent în exemplele date mai sus.

Nu e greu de întrevăzut că acest atac oblic la adresa sistemului kantian are consecinţe importante în ceea ce priveşte Programul filosofiei viitoare pe care îl propune tânărul Benjamin. Ceea ce ne interesează însă în primul rând în ordinea acestei expuneri este modul în care ajunge să fie concepută experienţa. Concluzia acestei critici este prezentă în

sentinţa care încheie textul din 1917[291], şi care sună astfel: „Experienţa este diversul unitar şi continuu a cunoaşterii.” (Program, p. 168)

Comentând consecinţele acestei critici (prezente în mod succint în această formulare), Mattenklott conchide: „ (…) ceea ce ignora Kant şi gândirea Luminilor de înainte şi de după el, ar fi dependenţa de timp a experienţei în diversitatea formelor sale culturale de apariţie, aşa cum ea nu poate să-şi găsească locul într-o schemă epistemologică a unei relaţii subiect-obiect definite după modelul unor acte de cunoaştere [specifice] ştiinţelor naturii.” Propunând elaborarea unui concept mai înalt al experienţei, Benjamin pare a susţine că a face experienţe este (din nou în expresia succintă şi precisă a lui Mattenklott)

> “(…) acţiunea istoric-culturală a subiecţilor colectivi[292] în formele diverse ale religiei, mitologiei, limbii, artelor şi a formelor generând experienţă ale ştiinţei. În această complexitate, experienţa formează volumul interior al unei cunoaşteri care se mişcă în procesul dinamic al continuelor metamorfoze.”[293]

Rezultatele acestei confruntări cu Kant nu rămân fără urme în evoluţia ulterioară a gândirii benjaminiene a experienţei. [294] Preocuparea faţă de calitatea (demnitatea) experienţei despre care se discursează teoretic, intuirea acută a nevoii reconsiderării experienţei în sensul demnităţii ei (adică nici mai mult nici mai puţin decât pornind de la centralitatea sa epistemo-critică şi politică) vor ghida de aici înainte toate încercările lui Benjamin.[295]

Kant şi Luminile, sau problematica experienţei istorice

Influenţa pernicioasă pe care o suferă Kant din partea Luminilor nu se opreşte la cele indicate până aici. Dimpotrivă, ea devine definitorie în gândirea politică kantiană şi în reflecţia sa asupra filosofiei istoriei, adică în construcţia a ceea ce putem numi „experienţa istorică”. Fără a ignora contextul social-politic şi cultural al vremii în care văd lumina

[291] În continuarea textului, Benjamin plasează la începutul anului următor, 1918, un *Nachtrag* (GS II.3:937)

[292] Ceea ce are aici în vedere Mattenklott prin expresia „subiecţi colectivi” sunt comunităţile structurate socio-cultural, ceea ce presupune deja o neglijare, în favoarea unei paradigme clasice de interpretare a schimbării sociale, a destructurării acestor „subiecţi colectivi”, despre care vorbeşte Benjamin însuşi (KwE 2. Fassung, cp cu corespondenţa Adorno-Benjamin: degradarea proletariatului ca masă)

[293] Gert Mattenklott, „«Walter Benjamins Kritik ästhetischer Erfahrung»”, p. 4.

[294] În ciuda caracterului vădit al influenţei topoi-lor kantieni asupra vocabularului filosofic şi temelor de reflecţie benjaminiene, teza unui angajament continuu cu Kant (formulată între alţii de Hull, *lucr.cit*) nu poate fi susţinută în toate punctele sale.

[295] Împărtășesc ideea, urmărită și de alți tineri cercetători, că nodul gordian al operei benjaminiene este gândirea asupra experienţei, indiferent dacă discutăm aspecte teologice, politice, literare, sau critice ale acesteia. A se vedea, de pildă, Lavelle, Patricia, *Religion et histoire. Sur le concept d’expérience chez Walter Benjamin*, Éditions du Cerf, Paris, 2008; Ioan Alexandru Tofan, *City Lights. Despre experienţă la Walter Benjamin*, Humanitas, Bucureşti, 2014.

aceste reflecţii, şi care le condiţionează într-o bună măsură (confirmând evaluarea benjaminiană), ele se caracterizează în general printr-o lipsă pronunţată de inventivitate – faţă de turul de forţă al criticilor – şi printr-o atitudine completamente luministă, la elaborarea ideologiei căreia Kant pune serios umărul. Seria de scrieri de dimensiuni reduse pe care Kant o consacră acestor teme („Ce sunt luminile?", „Sfârșitul tuturor lucrurilor", „Ideea unei istorii universale", tratatul despre Pacea perpetuă, etc.[296]) şi care apar în diferite periodice ale vremii sunt tributare unui „cum era de aşteptat" care ar putea fi confirmarea acelei lipse de greutate metafizică a conceputul de experienţă, care se observă în aceste contexte cu o şi mai mare claritate.

Kant, Was ist Aufklärung?

Analiza acestui text kantian oferă un argument solid pentru confirmarea analizei benjaminiene care basculează atitudinea kantiană în mitologia Luminilor. Pornind de aici, aşa cum se arată deja în Program, Benjamin va putea, pe bună dreptate, să conducă critica experienţei mai departe prin reacţie critică atât faţă de Lumini – a cărei *Weltanschuung* rămâne, în concepţia sa, principala redută împotriva unei juste reconsiderări a modernităţii în întregul său -, cât şi, după cum vom avea prilejul să vedem, împotriva contracurentului reprezentat de istorism.

În debutul comentariul său la adresa ideii kantiene a Luminării, M. Flonta[297] atrage atenţia asupra mizei centrale a acestui text, făcându-l parte dintr-o intenţie şi imagine generală a lui Kant asupra sarcinilor ce revin epocii sale, prezentă într-o notă din Critica raţiunii pure:

> "Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună. Religia, prin sanctitatea ei, şi legislaţia, prin maiestatea ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli juste că nu pot pretinde stima sinceră, pe care raţiunea o acordă numai aceluia care a putut face faţă examenului ei liber şi public" (KrV XI (7)[298]

Kant indică, aşadar, trei posibili titulari ai suveranităţii: D-zeu (religia), monarhul (sistemul etatico-juridic laic), şi individul, cărora li se mai adaugă o entitate: raţiunea (cea care revine, prin uz public şi liber, *publicului*). Relaţiile dintre aceştia, pretenţiile de valabilitate şi hegemonie pe care le ridică fac istoria politico-filosofică a modernităţii. E limpede acum

[296] Immanuel Kant, *Werkausgabe in 12 Bänden*, vol. XI-XII, ediție de Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.
[297] Mircea Flonta, „Ideea Kantiană a luminării", în Mircea Flonta, H.-K. Keul (ed.), *Filosofia practică a lui Kant*, Polirom, Bucureşti, 2000.
[298] Traducerea după ediţia românească, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 13 (notă).

în ce sens trebuie înţeleasă şi acceptată afirmaţia lui Foucault[299] că, pentru Kant, Aufklärung-ul este un „proiect esenţialmente politic", a cărui împlinire, ce stă sub semnul realizării suprapunerii ideii sale cu cea a criticii, înseamnă impunerea definitivă a raţiunii ca singură autoritate politică în spaţiul public, care capătă acum, poate pentru prima dată, adevărata sa problematizare ca punct nodal al modernităţii.

În acest fel, anticipând, regăsim premisa neformulată a textului kantian ca fiind pretenţia hegemonică a raţiunii în spaţiul public, în faţa tribunalului căreia, exercitat prin uzul public al raţiunii, trebuie să se prezinte pentru a-şi susţine cauza celelalte două instanţe cu pretenţii de legitimitate şi autoritate în câmpul social, anume religia şi sistemul etatico-juridic. Tribunalul acesta al raţiunii exercitate liber şi public trebuie să fie drept, câtă vreme criticismul s-a ocupat deja de stabilirea limitelor sale – însă, aşa cum o ştim, el nu a chemat să-i răspundă atributele sale.

A urma ideea Luminării solicită ridicarea de la nivelul individual, personal, al îndemnului cartezian la raţiune. Celebra deviză kantiană a epocii luminilor, *sapere aude*, nu are sens fără investigarea posibilităţii *publicului* de a ieşi din starea de minorat (WA XI: A 482), şi a condiţiilor care trebuie să fie îndeplinite pentru ca acesta să se „lumineze". Condiţia fundamentală este nu îndepărtarea tutorilor, sau îndepărtarea de tutori (ceea ce nu ar fi însemnat nimic în plus faţă de îndoiala cartezianã) ci „*libertatea uzului public al raţiunii*" (WA XI: A 483-484, subl. ns.), condiţie care are un caracter politic, de urmărit şi de pus în practică doar în cadrul unei societăţi. Dacă spaţiul privat, al exercitării profesiilor, oricare ar fi acestea, presupune, pentru păstrarea bunului mers al lucrurilor, acceptarea supunerii faţă de normele specifice imanente respectivei activităţi particulare, fiind prin urmare ne-liber, spaţiul public, cel al unei aparent nelimitate libertăţi al uzului raţiunii, este asignat, într-o manieră oarecum contradictorie, suveranului absolutism luminat. Întregul demers kantian evoluează între două afirmaţii, una, de începutul textului, care confirmă unicitatea şi suveranitatea lui D-zeu ca şi modalitatea în care i se poate acorda, în deplină libertate a gândirii, supunerea („Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: Räsonniert, soviel ihr wollt und worüber ihr wollt, aber gehorcht!), pentru ca, pe final, Kant să se contrazică în aparenţă, afirmând că un principe luminat ar putea cere acelaşi lucru supuşilor săi (WA XI: A 493). Să fie vorba doar de dorinţa lui Kant de a trasa o similaritate pronunţată între domeniul universal şi cel public al exerciţiului raţiunii, şi de a asigura, în forma

[299] Michel Foucault, *Ce este un autor*, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2004, pp. 65-78.

contractului de care vorbea Foucault, rolul regulator al monarhului? Kant neagă capacitatea statelor „acefale" (*Freistaaten*) – referindu-se aici, de bună seamă, şi la cele „emanate" de revoluţii - de a asigura libertatea uzului public al raţiunii. Problema căreia îi răspunde astfel Kant este cea a rezolvării conflictului potenţial dintre suveranitatea individului (asigurată de demnitatea sa de subiect autonom) şi cea politică, încercând să convingă asupra caracterului necesar al existenţei suveranului şi a funcţiilor sale într-un spaţiu declarat liber, şi în care există o slabă legitimitate a solicitării supunerii. Kant se repliază din faţa spectrului anarhiei din „statele libere", preferând să vorbească, într-o manieră care îl apropie astfel de Hobbes, despre „cea mai puţin vătămătoare expresie a libertăţii" (KW XI: A 484), cea a raţiunii. Este evident, din perspectiva contemporană, caracterul mai degrabă oximoronic al acestei caracterizări. Raţiunea îşi va impune exigenţele dincolo de limitele descrise de Kant, substituindu-se în cele în urmă suveranului şi atribuindu-şi funcţia de a tutela destinele individuale şi de a reglementa, în numele universalităţii ei, relaţiile sociale şi politice. Dintr-o singură mişcare, sunt eliminate astfel toate cele trei entităţi pasibile de a „umple", de a deţine suveranitatea. Omul modern nu este suveran, şi asta nu numai datorită erodării statutului său de „domn al existentului", ci prin necesitatea de a se supune în calitatea sa practică normelor (juridice, dar şi de altă natură) care striază spaţiul public; suveranul nu mai este subiect, nu mai este determinabil, rămânând doar o funcţie, cea a suveranităţii, capabilă, ca mai înainte, să suporte mai mulţi titulari[300].

Ideea luministă a unei istorii universale şi direcţiile principale ale criticii benjaminiene la adresa acesteia

Elaborarea ideii luministe a unei istorii universale de către Kant lasă de la bun început impresia de a nu fi în nici un fel surprinzătoare. Kant este silit de coerenţa sistemului său al teoriei cunoaşterii, specific ştiinţelor naturii, să conceapă istoria în aceleaşi graniţe. De aceea, afirmaţia lui Kant din miezul „Ideii unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit", conform căreia ar fi de căutat de către filosof firele conducătoare ale unei „istorii a lumii în concordanţă cu planul naturii", sarcină care este considerată „posibilă şi chiar capabilă să ducă mai departe scopul naturii înseşi" (WA XI: 34 (A 387-388)) se înfăţişează atât de trist. După cum observă Hull[301], pornind de la această idee, istoria universală nu poate să se înfăţişeze decât ca neavând o armătură teoretică, aşa cum va arăta Benjamin însuşi în *Teze*. Motivul pentru această critică ţine de faptul că armătura teoretică

[300] Printre aceştia se numără desigur şi masele, a căror transformare în subiect este, după cum afirma Sloterdijk, marea ambiţie a modernităţii.
[301] Gordon Hull, „"Reduced to a Zero-Point"", p. 166.

este împrumutată de la ştiinţele (istoria) naturii, pe motivul deja arătat că experienţei istorice nu i se atribuie nici o altă posibilitate de asigurare a certitudinii sale ca parte a cunoaşterii decât prin suprapunerea cu experienţa fenomenelor naturale. În acest punct, al conceperii experienţei istorice, sărăcia metafizică a conceptului de experienţă kantian (şi luminist) devine patentă.

Lucrurile nu se opresc nicidecum aici. Experienţa istorică, concepută astfel, care face carieră, şi datorită lui Kant, în contextul Luminilor, precum şi în cel al istorismului, prezintă câteva aspecte asupra cărora Benjamin va reflecta îndelung.

1. Pe de o parte, continuitatea natură-istorie asigurată de către cunoaşterea empirică, ne pune în faţa recunoaşterii, inconfortabile teoretic şi inacceptabile practic, a unei „infinit rău", împrumutat din ideea progresului asimptotic al ştiinţelor (convoluta N a PW, GS V.1:570 sqq).

2. Apoi, revine a fi discutat caracterul arbitrar (în termeni benjaminieni: violent) al experienţei istorice astfel concepute, care indică din punct de vedere practic o înstăpânire asupra naturii. Benjamin tratează cu suspiciune concordismul natură – natură umană prezent la Kant, şi ia în discuţie, în centrul investigaţiilor sale, tocmai problema relaţiei natură – istorie, (cu versiunile natură – politică şi natură – cultură) tematică prezentă în centrul dificultăţilor majore de înţelegere a unora dintre lucrările sale cele mai importante. O refacere a variantei benjaminiene a „Dialecticii luminilor" - dincolo de influenţa pe care Benjamin o are asupra structurării lucrării comune a lui Adorno şi Horkheimer[302] - depinde de clarificarea acestor raporturi.

3. Nu în ultimul rând, trebuie delineate trăsăturile proprii ale experienţei istorice concret realizate istoriceşte, ca punct de pornire pentru o *Umwertung* a experienţei istorice aşa cum slujeşte ea, poate împotriva voinţei sale, proiectelor cultural-critice şi deformărilor interesate politic.

În textul său, „Ce sunt Luminile", Foucault îi face dreptate lui Kant cel puţin în acest punct, împotriva judecăţii critice la adresa acestuia, care pare să fie, din această perspectivă, prea definitivă. În comentariul răspunsului kantian la această întrebare, Foucault regăseşte o idee care nu ar trebui abandonată: Kant ar fi primul filosof care oferă,

[302] Wiggershaus, *ibidem*, confirmă cu argumente convingătoare influenţa lui Benjamin în structurarea proiectului „Dialecticii luminilor".

în perfectă consistenţă cu întreaga sa operă, bazele unei reflecţii filosofice asupra propriului său prezent. A gândi prezentul ca o „ieşire" (Ausgang), iar nu, conform figurilor obişnuite ale acesteia, fie ca parte a unei vârste a lumii, ca grup de evenimente care ar trebui supus unei hermeneutici istorice sau ca punct de tranziţie spre o lume nouă, înseamnă, nici mai mult nici mai puţin, în ultimă consecinţă, vizarea purei actualităţi. Actualitatea e situată în centrul acestei mişcări de emancipare, e plasată în cadrul prezent al responsabilităţii imediate şi continue a umanităţii, impunând lucrul asupra actualităţii, asupra prezentului, ca sarcină filosofică şi publică totodată. O lectură corectă filosofic a acestui text, aşadar, ar face vizibile resursele proiectului Luminilor, cel puţin în aspectul său cel mai puţin determinat, anume ca „atitudine de modernitate", ca ethos modern. Se poate specula asupra acestei atitudini de modernitate ca fiind nimic altceva decât experienţa istorică de un nivel mai înalt pe care o caută Benjamin.

Falimentul experienţei tradiţionale în modernitate.

Repetiţia este şi la Benjamin semnul unui obstacol. În cazul reflecţiei sale privind experienţa, ineficacitatea acesteia de a de seama de evenimentele cele mai importante ale prezentului şi de a se ridica la exigenţele sarcinii sale tradiţionale ridică dificultăţi cu atât mai mari. Semnele eşecului experienţei ca vehicul discursiv al tradiţiei ce informează structurarea realităţii sociale în toate aspectele ei sunt de regăsit pretutindeni, şi conduc la un diagnostic dezesperant. Experienţa nu mai face faţă evenimentelor, aşadar trebuie să fie abandonată, atât ca resursă pentru repoziţionări teoretic-interpretative individuale cât şi pentru practicile sociale. Deja în 1931, într-o recenzie care are puţine de-a face cu tema noastră, Benjamin indică arată faptul că, în mod paradoxal, experienţa a devenit incomunicabilă. Pierderea potenţialului său productiv devine un fapt hotărâtor pentru toţi cei care trecuseră prin marasmul Marelui Război şi al crizelor economice şi politice care-i urmează:

> „Experienţele cu adevărat grăitoare din viaţa omului sunt încapsulate şi insignificante precum sămânţa. Ceea ce e în sensul ce mai înalt, rodnic se află închis în coaja tare a nemijlocirii. Nimic nu diferenţiază aşa de evident adevărata productivitate de cea absentă, dar mai ales de cea falsă, precum întrebarea: a trăit omul la momentul potrivit - în deceniul dintre cincisprezece şi douăzecişicinci – ceea ce i-a închis gura, ceea ce-l face mut, ştiutor şi dubitativ, ceea ce-i devenea experienţă pentru care el să depună mereu mărturie şi să n-o trădeze şi să n-o trivializeze niciodată. (GS III:275).

În „Erfahrung und Armut” (Experienţă şi sărăcie) (1933) şi „Der Erzähler” (Povestitorul) (1936), regăsim, formulată în aproape cu aceleaşi cuvinte, observaţia privind eşecul experienţei tradiţionale, a cărei repetare obsesivă indică dureroasele eforturi ale gândirii de a o conceptualiza:

> [E]xperienţa e în scădere la bursa de valori, şi asta într-o generaţie care a trecut, între 1914 şi 1918 prin cea mai îngrozitoare experienţă din istoria universală. (…) Nu se vedea încă de atunci cum oamenii se întorceau amuţiţi de pe câmpul de luptă? Nu îmbogăţiţi de experienţă comunicabilă, ci sărăciţi. Tot ce s-a revărsat apoi, în următorii zece ani, în puhoiul de cărţi, a fost altceva decât o experienţă care se transmite de la om la om. (…) [N]iciodată experienţele unor mari minciuni nu au fost pedepsite mai mult decât cele strategice prin războiul de poziţii, cele economice prin inflaţie, cele fizice prin foamete, cele etice prin deţinătorii puterii. O generaţie care mai mergea încă la şcoală în tramvaiul cu cai s-a trezit sub cerul liber, într-un peisaj în care nimic nu rămăsese neschimbat în afara norilor de pe cer, şi, în mijloc, într-un câmp de forţe plin de curenţi distructivi şi de explozii, minusculul şi fragilul trup omenesc.” („Experiență şi sărăcie”, I: 227)[303]

Experienţa nu mai este mediul de transparentizare a opacităţii evenimentului, nu mai e capabilă să organizeze semnificaţiile într-o imagine despre lumea exterioară sau despre moralitate. Întrebarea de maximă dificultate care se pune este, aici: ce anume împiedică realizarea marii sinteze a experienţei, câtă vreme formele sale de prezentare continuă să funcţioneze (în gol)? Ce anume, aşadar, asigura mai înainte eficacitatea acesteia iar acum, depotenţată, se păstrează letargic în sfera unor dări de seamă disparate despre trăiri individuale?

Există aici o serie de răspunsuri posibile, pe care o analiză a cauzelor şi consecinţelor acestui verdict benjaminian, care nu şi-a pierdut până azi cu nimic din actualitate, le-ar face necesare.

---

[303] Iată, în oglindă, pasajul din „Povestitorul”: [C]ota experienţei a scăzut. Şi pare să continue să scadă la infinit. (…) Odată cu Primul Război Mondial a început să se manifeste un proces care de atunci nu a încetat să se accelereze. Nu atunci s-a constatat că bărbaţii se întorceau de pe cîmpul de luptă amuţiţi – nu mai bogaţi, ci mai săraci în experienţă comunicabilă? Ceea ce a reieţit din puhoiul de cărţi despre război care au apărut după zece ani nu avea nimic de-a face cu acea experienţă care trece d el aom la om. (…) Căci niciodată experienţa unor mari minciuni nu a fost pedepsită mai amarnic decît a fost cea strategică de cea a războiului de tranşee, cea economică de inflaţie, cea fizică de blocadă, cea morală de către cei de la putere. O generaţie care mai mersese încă la şcoală cu tramvaiul cu cai stătea sub cerul deschis, într-un peisaj în care nimic nu rămăsese neschimbat în afară de nori, şi, sub aceşti nori, în cîmpul de forţe al torentelor şi exploziilor distructive, trupul uman, fragil şi minuscul” (I:301-302.)

(a) Într-o primă abordare, experienţa poate fi considerată ca fiind dependentă de o anumită formă a transmiterii, a cărei eficacitate dispare pe măsură ce e înlocuită cu un alta. Astfel, observaţia tânărului Benjamin privind degradarea limbajului prin utilizarea exclusivă a funcţiei sale de mediu de transmitere a informaţiei indică drept cauză obiectivă a falimentului tradiţiei [orale] înlocuirea formei epice cu ştirea, a povestirii cu mecanismul presei. Aceasta este judecata pronunţată cu insistenţă de Karl Kraus[304], a cărui influenţă asupra lui Benjamin în formularea unei atare ipoteze pare evidentă[305]. Persistenţa acestei evaluări, reluată în „Povestitorul", atestă nu atât influenţa lui Kraus, ci, mai important, vechimea preocupării lui Benjamin cu tema epicului. De altfel, celălalt „duşman de moarte al povestirii" (pe lângă cititul ziarelor) este romanul (GS II.3: 1287), a cărui punere în discuţie depinde, în mare măsură, de *Teoria Romanului*[306] a lui Lukacs, ceea ce indică, din nou, faptul că Benjamin urmăreşte cu obstinaţie această problemă încă de la începutul anilor 20. Un alt element care confirmă ipoteza aceasta de lucru este intervenţia emfatică a termenului „omul drept", care reia, astfel, o problematică deschisă în *Critica violenţei*.

(b) Cauza exterioară (şi eficientă) a eşecului experienţei: evoluţia tehnicii.

Cu toată aprecierea pe care o avea faţă de Kraus[307], Benjamin nu rămâne în siajul opiniei acestuia, ci, într-o manieră care va deveni tipică, indică un fapt exterior drept cauză eficientă (ceea ce are drept rezultat şi evitarea negativismului krausian). Tehnica şi evoluţia ei ar fi cea care ar duce, în fond, la apariţia acestei situaţii. Aşa opinează Benjamin în „Experienţă şi sărăcie" (1933), probabil primul loc în care tehnica devine obiect de reflecţie, concept a cărui reelaborare în va înscrie pe Benjamin pe un drum inconturnabil. Intrarea omului în această epocă a tehnicii, cu adevărat „modernă", e definită cu un termen la fel de echivoc în context ca şi cel de experienţă: barbaria. În fond, aşa cum vom observa

[304] Influenţa imensă exercitată de Kraus asupra contemporanilor săi, care depăşeşte graniţele universului cultural vienez nu poate fi contestată, chiar dacă aceasta este adesea trecută cu vederea. La noi, în lipsa traducerilor, numele lui Kraus apare rar; două descrieri ale personalităţii sale creatoare şi a conţinutului efectiv al criticii sale sociale sunt volumul de memorii al lui Elias Canetti, „Facla în ureche" şi capitolul dedicat aproape exclusiv acestuia în excelenta lucrare a lui Allan Janik şi Stephen Toulmin ,"Viena lui Wittgenstein". Lucrarea sa monumentală, *Die letzten Tage der Menschheit [Ultimele zile ale omenirii]*, precum şi revista pe care o editează vreme de peste trei decenii de unul singur, *Die Fackel* [*Facla]*, stau sub semnul unei severe critici a limbajului, care, ca atare, nu mai este un epifenomen al crizei modernităţii care culminează cu războiul mondial, ci tocmai cauza acesteia.

[305] După cum îşi aminteşte Scholem, ultimul număr din *Die Fackel* nu lipsea niciodată de pe masa lui Benjamin, despre ale cărei articole discuta cu aprindere cu prietenii, şi ei cititori inveteraţi ai acesteia. Cf. de pildă Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem,* p. 117. La moartea lui Kraus, Benjamin declară că, odată cu acesta, dispare ultimul dintre cei care l-au influenţat (cf. A/B: 195.)

[306] Apărută în volum în 1920, şi pe care Benjamin o cunoştea şi o aprecia.

[307] Articolul pe care i-l dedică (în 1930) este doar un argument. O discuţie detaliată a influenţei lui Kraus asupra lui Benjamin depăşeşte, din nou, interesul şi limitele textului de faţă.

în continuare, cei doi termeni par a se contamina şi fragiliza reciproc în observaţia şi evaluarea modernităţii la Benjamin.

Spre deosebire de acesta, deşi într-o rar întâlnită empatie, Günther Anders (Stern) observă cu aceeaşi acuitate colapsul experienţei, în care vede, la fel ca Benjamin înaintea sa, piatra de încercare a oricărei reflecţii responsabile şi angajate. „Experienţele formatoare" pentru Anders sunt, conform propriei mărturisiri, tot atâtea momente în care aceasta nu mai poate să se formeze, ca de pildă, *Machtergreifung*, ştirea despre existenţa lagărelor de exterminare sau Hiroshima. Această scoatere din joc a experienţei îl conduce pe Anders către ceea ce el numeşte „singurele mele descoperiri" în filosofie, ambele relevând de regimul de disparităţi pe care îl aduce cu sine tehnica: discrepanţa dintre producţie şi reprezentare şi supraliminaritatea evenimentului faţă de experienţă[308]. „În secolul industrializării masive omul a ajuns să producă industrial cadavre, cu milioanele", ceea ce aşează conştiinţa individuală în faţa unor evenimente de un tip cu totul nou. Supravieţuitorii exploziei atomice de la Hiroshima sunt incapabili să descrie ceea ce s-a întâmplat, rămân muţi[309]. Analiza acestui fenomen îl face pe Anders să conchidă că apariţia tot mai frecventă a acestuia se datorează depăşirii limitelor cunoaşterii asociate (adică, pe scurt, a experienţei aşa cum o asociază modernitatea, pe de o parte, cu realitatea observabilă şi de cealaltă, cu capacitatea cognitivă). Supraliminaritatea (*Überschwelligkeit*) defineşte fenomenologic ceea ce se petrece atunci când evenimentele şi acţiunile sunt încă prea mari pentru a fi cunoscute, chiar dacă ele sunt accesibile simţurilor şi pot fi înregistrate de către memorie; se indică astfel faptul că aşa cum spune Anders, „în gândire suntem mai mici decât noi înşine, aşa că ajungem să nu mai ştim ce facem şi ce ni se face"[310]. Pornind de la premisa că „fantezia percepe mai mult decât simţurile", Anders conturează proiectul său de gândire ca unul „pedagogic", menit să antreneze conştient imaginaţia şi a o aduce la nivelul empiriei (adică al realităţii fabricate), pentru a elimina imoralitatea rezultată din incapacitatea de a imagina consecinţele a ceea ce omul produce (discrepanţa dintre producere şi reprezentare).

De semnalat că, nici în cazul lui Benjamin, nici în cel al lui Anders, explicitarea eşecului experienţei nu recurge la obişnuitul mecanism psihologic al experienţei traumatice, în ciuda faptului că, cel puţin pentru Anders, fenomenele luate în discuţie poartă şi acest

[308] Günther Anders, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse?*, Editions Allia, 2001, p. 74.
[309] *Ibidem*, p. 65 sq.
[310] *Ibidem*, p. 72.

nume. Aceasta se datorează hotărârii de a nu lăsa cauza obiectivă în afara discuţiei. O altă linie de adâncire a analizei raporturilor dintre tehnica înţeleasă nediscriminant ca sferă a producţiei, şi experienţa înţeleasă ca structură generală a realităţii socio-culturale trimite desigur la binecunoscuta teză marxistă a preeminenţei bazei faţă de suprastructură. Fără a discuta în mod explicit această poziţie de principiu a lui Marx, Benjamin oscilează în privinţa interpretării acesteia. În unele texte, ca de pildă în „Opera de artă în epoca reproductibilităţii sale tehnice" o foloseşte ca punct de plecare, în vreme ce alteori pare mai degrabă a privilegia opinia conform căreia între cele două există o relaţie dialectică, dacă nu cumva suprastructura e cea care anticipează, în producţiile sale, evoluţia baze[311]. Asupra importanţei tehnicii, mai precis a ceea ce poartă la Benjamin numele de tehnicile reproducerii, se va reveni într-o secţiune anterioară, aici fiind doar locul de a arăta cum acţionează tehnica în înţelesul său generic, drept cauză a falimentului experienţei.

(c) Încrederea: bază a veracităţii şi eficacităţii narativului

Ceea ce atrage mai întâi atenţia în „Povestitorul" este formularea, reluată aidoma din textul din 1933, că experienţa e în scădere la bursa de valori. Ce este atât de important în această formulare încât să fie reluată la trei ani distanţă? Probabil faptul că scăderea la bursă înseamnă întotdeauna o descreştere a încrederii. Aşadar, încrederea e cea care stă la baza veracităţii şi eficacităţii experienţei. Când această experienţă, fondată pe încredere, e confruntată cu o realitate despre care nu poate afirma nimic semnificativ, ea devine mincinoasă, îşi pierde capitalul de încredere. Neîncrederea care însoţeşte, de acum încolo, experienţa, lipsind-o de suportul său decisiv, capacitatea de a informa toate sferele vieţii sociale, dă naştere la Benjamin unui proiect de gândire diferit (deşi cu destule omologii tematice) de cel al unui Lyotard[312], patru decenii mai târziu, cu care pare atât de asemănător în premise[313]. Dacă, în analizele privind situaţia cunoaşterii ale celui din urmă, neîncrederea în metanaraţiuni conduce către necesitatea acceptării eterogenităţii discursurilor şi implică dezvoltarea de strategii locale ca parte a unei pragmatici ne-generalizabile a diferendelor, Benjamin pare a căuta să răspundă de înainte întrebării lăsate

[311] O discuţie în jurul concepţiei benjaminiene privind dinamica relaţiilor bază-suprastructură oferă, de exemplu,.Rolf Tiedemann, *Etudes sur la philosophie de Walter Benjamin avec une preface de Theodor Adorno*, traducere de Rainer Rochlitz, Actes Sud, Arles, 1987, p. 132 sqq. În opinia sa, arta, munca intelectuală nu reprezintă, la Benjamin, pur şi simplu, realitatea socială, ci exprimă încă o dată condiţiile economice în care există o societate (cf. GS V:495, K 2,5)

[312] Jean-Francois Lyotard, *Condiía postmodernă*, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2003.

[313] Pentru o privire comparativă, a se vedea Kia Lindroos, „Scattering community", *Philosophy & social criticism*, vol. 27, nr. 6, 2001.

deschise de *Condiţia postmodernă*: „este practicabilă o legitimare a legăturii sociale, o societate dreaptă, după un paradox analog celui din activitatea ştiinţifică? În ce ar consta el?”[314]. Una din premisele de lucru ale acestui proiect ar fi următoarea: experienţa modernă, ca atare, deşi presupusă şi cerută a fi autopoietică, nu prezintă această autenticitate. Ea are, în ubicuitatea sa, o origine, mai precis, ea este moştenitoarea unui habitus de structurare premodern. Dacă se poate izola elementul autopoietic al acestei experienţe moderne, dincolo de ceea ce e numit cu uşurinţă „experienţă”, poate că „societatea dreaptă” (o parafrazare a „vieţii drepte” adorniene?) poate să fie „legitimată” (ghilimelele nu sunt întâmplătoare) de către critica societăţii concepută ca o critică generală a formelor experienţei. Acesta trebuie să fie, în una din translatările sale posibile, ideea care animă critica experienţei a lui Benjamin. O critică dornică nu de a distruge, ci de a privi lucrurile aşa cum sunt, sau, într-o formulare poate mai potrivită, de a face din critica imanentă instrumentul unei răsturnări pe care încă nu reuşim să o ducem până la capăt. Aşa reconsideră gânditorul critica sa timpurie a experienţei, într-o notă din 1929:

> „Într-un text mai vechi mobilizam toate forţele rebeliunii tinerimii contra cuvântului „experienţă”. Acum, acest cuvânt a devenit elementul fundamental al multor din preocupările mele. Cu toate acestea, mi-am rămas credincios. Căci atacul meu străpungea cuvântul fără să-l distrugă. Pătrundea în centrul problemei.” (GS II.3: 902, apud Mattenklott)

Benjamin caută să-i delinieze, dacă nu fenomenele specifice (termenul de experienţă depinzând în continuare de ubicuitatea sa), atunci formele tipice de expresie şi maniera specifică de legitimare a acestora, pe linia de articulare a unei „experienţe” cu structuri primite de-a gata, odată cu conţinuturile ei cu o experienţă modernă *sensu strictu*, autopoietică. Între acestea, naraţiunea (epicul) are un caracter privilegiat. Acesta e motivul pentru care verdictul lichidării experienţei tradiţionale ia forma unei teorii a (evoluţiei istorice a) formelor epice în „Povestitorul”.

Critica violenţei: originarea tradiţiei în violenţa mitică

Eseul „Critica violenţei” – unul din puţinele elemente păstrate ale „Politicii” benjaminiene -, reprezintă doar una dintre punţile de legătură între problematica experienţei, de interes particular aici, şi conceptele cheie ale sistemelor teoretice ale mesianismului benjaminian, mai precis, în cadrul acesteia, legătura dintre istoria universală concepută ca nihilism şi experienţa durabilă, ca epifenomen cultural al violenţei mitice.

[314] Jean-Francois Lyotard, *Condiia postmodernă*, p. 12.

Atenţia acordată istoriei formelor narative nu are nimic de-a face cu istoria literaturii; ea este doar încă un capitol de adăugat la „Critica violenţei". E vorba, pe scurt, de a desface nodul gordian care leagă experienţa de autoritate, adică, în ultimă instanţă, de violenţa mitică, punctul de plecare al istoriei profane. Istoria profană întoarce prima sa pagină în clipa în care se dialectizează relaţia omului cu natura[315]. Mitul, problemă care îl preocupă îndelung pe Benjamin, este una din primele forme de mediere între acestea. Cum axioma acestor apostaţi ai hegelianismului este că sinteza nu s-a produs (şi, după toate probabilităţile, nu va avea loc niciodată (conform citării emfatice a lui Kafka de către Adorno: „progresul n-a avut încă loc"), ordinea profană e informată de succedanee dialectice ale acestui prim mijlocitor: mitul. Violenţa mitică, e, la Benjamin, sursa întregii istorii universale înţeleasă ca succesiune a metamorfozelor sale (ale violenţei). Ea se comportă violent atât faţă de natură, cât şi faţă de om, ca parte ori contraparte a acesteia. Violenţa e spaţiul de joc al relaţiilor om – natură. Dublu violenţei oarbe e, în conceptul de Gewalt, autoritatea, adică principiul ordinii ca subordonare, supunere. El funcţionează, aşadar, în acelaşi timp, ca instinct de supra-vieţuire pe care umanitatea l-a numit, dintotdeauna, fericire. Fericirea (*Glück*) este destinul fericit, spre deosebire de nefericire, (*Unglück*), care e sinonimă destinului nefericit. Acest dualism fericire-nefericire e restul tuturor depăşirilor dialectice şi el e structura primă de organizare a experienţei în diferitele forme ale epicului şi dramaticului.

[315] Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt am Main, 2006, p. 21 sqq.

4.3. UN REPERTORIU DE CHIASME: EXPERIENŢA AURATICĂ

„Scurta istorie a fotografiei" („Kleine Geschichte der Photographie"), care apare în numere succesive în *Literarische Welt* în 1931, conţine *in nuce* direcţiile de investigare ale problematicii experienţei în epoca reproductibilităţii tehnice. Benjamin înţelege acest text ca pe o prolegomenă a Proiectului pasajelor – şi pe bună dreptate. Fotografia este pentru Benjamin primul nume al reproducerii tehnice a imaginii, instrumentul care aduce cu sine următorul pas după cel al reproducerii textelor prin intermediul tiparului. Faptul că în toate variantele *Operei de artă* se regăsesc, nemodificate, pasaje întregi din eseul despre istoria fotografiei[316] vorbeşte limpede în sprijinul considerării acestuia din urmă ca parte a doctrinei benjaminiene a aurei, conceptul filosofic care preia problematica experienţei în perioada 1931-1936, a primelor eforturi de structurare a *Passagen-Werk*. Este necesar aşadar a lua împreună Opera de artă şi Istoria fotografiei – cu atât mai mult cu cât, lăsând la o parte eforturile de recontextualizare din anii 1938-39, din *„Câteva motive literare la Baudelaire"* şi „Zentralpark*"*, el conţine teoria cea mai coerentă a aurei.

„Scurta istorie a fotografiei" şi „Opera de artă în epoca reproductibilităţii sale tehnice" îşi datorează importanţa nu doar concentrării axiomatice cu care Benjamin îşi expune teoria experienţei. Ele sunt înainte de toate rezultatul unui efort de dezambiguizare. Caracterul pre-teoretic al experienţei nu o pune la dispoziţie ca pe o resursă fixă. Definită ca raportare a omului la realitate şi a realităţii la acesta (I: 112)[317], experienţa e supusă schimbării, ca rezultat al înţelegerii acestei raportări în cadrul dialectic mijlocit de tehnică. Deficitul procedural prezent în reconstrucţia teoretică a experienţei specifică Luminilor, prin reducerea sa la o formă de cunoaştere, deci la resursele subiectului (cu întreaga avalanşă de reprezentări ale socialului ca o comunitate de agenţi raţionali) este dezvoltat şi explicitat aici prin intermediul tezei obsolescenţei operei de artă, ca rezultat al unui proces istoric dependent de propagarea tehnicilor reproducerii. Mai mult, ideologia luministă nu mai ascunde acum faptul că experienţa aparţine, ca intuiţie (*Anschauung, Apperzeption*),

[316] Definiţia aurei obiectelor naturale îşi găseşte formularea acolo, rămasă nemodificată în toate variantele *Operei de artă*, şi pusă la încercare doar de re-problematizarea aurei în eseul „Despre unele motive literare la Baudelaire" (I:172 sqq).

[317] În acest loc Benjamin numeşte în mod explicit raportarea oamenilor la realitate cu termenul de „Wahrnehmung" (percepţie). Nu este însă vorba şi aici tot de experienţă? Cu siguranţă, da. Folosirea termenului de percepţie vizează problema, atacată aici pentru prima oară, de reformare a esteticii transcendentale kantiene orientată de întrebarea posibilităţii publicului de a se lumina. Percepţia devine experienţă doar abia prin indicarea manierei proprii prin care acesta îşi „aproprie" realitatea în forma actualităţii unui identic la fel de important ca unicul în experienţa auratică, adică în forma acţiunii politice.

maselor, iar nu indivizilor (cărora le revine gândirea) (I: 112, GS I.2: 480). Incapacitatea experienţei de a-şi îndeplini rolul social prin intermediul vechilor mijloace de transmitere, concentrată în formula „descompunerii aurei" nu mai e doar semnul unei crize, ci şi al înnoirii cathartice a umanităţii, care lasă să se întrevadă, în practicile reproducerii operelor de artă în fotografie şi în film, semnătura (*Signatur*)[318] noii experienţe, determinată în geneza şi în trăsăturile sale factice de tehnică.

În ciuda acestor numeroase clarificări, care înseamnă şi descoperirea câtorva preţioase filoane de cercetare, textele benjaminiene nu sunt deloc mai puţin echivoce sau discutabile. Impasul teoriei în faţa arhaizării experienţei, care mergea până la gestul anunţării emfatice a unei noi barbarii, se transformă într-o serie de impasuri conceptuale. Cel mai redutabil, generând şi azi polemici şi interpretări, este situarea conceptului de aură, a semnificaţiei degradării acesteia şi a validităţii postulării unei înlocuiri a modelului auratic al experienţei. Aura primeşte la Benjamin definiţii în registre diferite, dând în felul acesta senzaţia unui obiect al gândirii care se deplasează în acelaşi timp în mai multe direcţii. Vom urmări aceste deplasări, cu problemele inerente înainte de a reface, în interesul speculativ al lucrării de faţă, teoria benjaminiană a experienţei.

A poza – a fi pozat. Înscenarea (Inszenierung)[319] fotografică

Imaginea alegorică cea mai potrivită pentru a surprinde întregul potenţial critic al conceptului de aură este cea, recurentă la Benjamin, a fotografiei redându-l pe Kafka copil[320]. Prima explicitare a „conţinutului de adevăr" (*Wahrheitsgehalt*) al acesteia apare în „Scurtă istorie a fotografiei", pregătind introducerea primelor două accepţiuni ale aurei.[321]

> „Un băieţel de vreo 6 ani stă într-un fel de peisaj de seră, îmbrăcat într-un costum de copii strâmt şi în acelaşi timp umilitor, încărcat cu broderii. Din fundal se ivesc palmieri. Şi, ca pentru a face încă şi mai încărcat şi mai

[318] Benjamin foloseşte cu obstinaţie acest termen.

[319] Cuvîntul românesc păstrează mai pregnant componenta periorativă a termenului, mai puţin pe cea artificial-productivă.

[320] Celebritatea comentariului din *Teze* închinat desenului lui Klee, *Angelus Novus*, a făcut din păcate invizibil potenţialul alegoric al acestei fotografii, care joacă un rol important în opera tîrzie a lui Benjamin.

[321] În acelaşi an 1931, sub influenţa lecturii operelor postume ale lui Kafka şi a discuţiilor cu Brecht din iunie (cp. cu GS II.3:1155 şi van Reijen & van Doorn *op. cit*, p 126 sq), Benjamin reia prelucrarea voluminosului material destinat unei lucrări despre Kafka (*Franz Kafka*, GS II.2: 409-438), care va apărea fragmentar în 1934, şi căreia îi dedică o conferinţă radiofonică deja în iulie 1931 (GS II.3:1152-1276). Acela pare să fi fost contextul originar în care imaginea capătă înţeles, asociată cu ideea, importantă nu doar în economia eseului despre Kafka, ci în întreaga operă a lui Benjamin, a „scurtei copilării amărîte" (*arme kurze Kindheit*). Din motive lesne de înţeles, lăsăm deoparte aici explicitarea acestui aspect, prezent în *Kafka* şi în *Berliner Kindheit*.

greţos acest trop împăiat, modelul ţine în mâna stângă o pălărie enormă cu boruri late, spanioleasc㠍 Ar dispărea desigur complet în acest aranjament, dacă ochii săi nemăsurat de trişti n-ar domina acest peisaj preparat. Această imagine este, în tristeţea sa fără margini, un pandant al fotografiei anterioare, în care oamenii încă nu arătau aşa expulzaţi şi pierduţi pe lume precum aici băiatul, era o aură în jurul lor, un medium, în care privirea lor, străpungându-l, dădea conţinut şi siguranţă." (GS II.1: 175-176)

Ilustraţia 1: Fotografie a lui Kafka copil (autor necunoscut)[322]

[322] Reprodusă după Tom Clark, „Walter Benjamin: Franz Kafka's Left Ear", http://tomclarkblog.blogspot.ro/2011/04/walter-benjamin-franz-kafkas-left-ear.html, data accesării 25 februarie 2015.

Din perspectivă „fenomenologică", aura se poate descrie prin reconstruirea raporturilor dintre fotograf şi aparatul său, care îl determină tehnic, model şi privitor. Aici, lucrurile sunt ambigue, fiind greu de decis dacă aura ar aparţine modelului (într-o manieră similară operei de artă), privitorului, ori condiţionării tehnice.

Am putea spune, calchiind una din formulările lui Deleuze[323], că evenimentul aurei este un *a fotografia - a fi fotografiat*. Aura nu aparţine aşadar în nici un fel numai modelului sau numai privitorului, cu atât mai puţin imaginii ca atare. Un argument pentru această polarizare dialectică a sensului fotografiei este observaţia, preluată de Benjamin, cum că aceste fotografii nu pot fi privite pentru prea mult timp – pare că cineva sau ceva ar întoarce privirea din acestea. După cum adaugă Benjamin în altă parte, citându-l pe Kraus, aura este o astfel de privire întoarsă, dintr-o depărtare imprendibilă.[324]

Pentru a clarifica fenomenul aurei, Benjamin ia în discuţie fotografia în evoluţia sa istorică. Primele fotografii, dagherotipurile, înfăţişează oamenii încă „virgini, sau, mai bine zis, neatinşi [de tehnică]" (*„unbescholtet, oder besser gesagt unbeschriftet"*) (GS II.1: 372). Timpul lung de expunere şi calitatea plăcilor fotografice dau naştere unei raportări la faptul de a fotografia şi de a fi fotografiat care „păstrează separate imaginea şi actualitatea", la adăpost de urma „inconştientului" pe care, mai târziu, o caută, evitând-o, cu toţii. Acest prim moment, când „fotograful şi instrumentul său stau la acelaşi nivel" (GS II.1: 374), este contextul originar, determinat tehnic, de apariţie a fenomenului aurei (mediat de aparat), care „nu disturbă în nici un fel liniştea mulţimii"[325] Acest efect, confundat în mod falacios cu frumuseţea, este reprodus artificial în momentul istoric ulterior, când el devenise, din toate punctele de vedere, depăşit:

> „În perioada de după 1880, fotografii considerau însă ca sarcină a lor, dimpotrivă, să camufleze, cu toate mijloacele (...) retuşării, aura, aura care fusese de la bun început reprimată din imagine prin obiectivele mai sensibile la lumină, la fel cum fusese reprimată din realitate prin degenerarea progresivă a burgheziei imperialiste. (GS II.1: 377).

[323] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969.

[324] O speculaţie sau investigare – de preferinţă cu protocoalele fenomenologiei - ar putea, eventual, să spună mai multe despre constituirea evenimentului-sens al fotografiei; rămîne deocamdată simplă speculaţie a afirma că aura şi inconştientul maşinal nu sunt forme complet eterogene, deşi ea ar putea sprijini o serie de opţiuni teoretice ulterioare. Inconştientul aparatului care înlocuieşte conştiinţa portretistului, clipa în care credem a surprinde neprevăzutul fotografic nu sunt decît nume diferite sau aspecte ale evenimentului-sens al fotografiei. Pornind de aici, se conturează o nouă definiţie şi explicitare a aurei, prezentă mai ales în Motive, dar şi în Passagenwerk, precum şi în Central Park. Cf. şi Miriam Hansen, „Room-for-Play: Benjamin's Gamble with Cinema", p. 187sq.

[325] Delaroche, citat de Benjamin, GS II.1: 276.

Evaluarea lui Benjamin nu se opreşte la observarea declinului gustului – cel care duce la seria de „inovaţii”[326] menite să pună masca ornamentului limitelor tehnice, ci, părăsind fenomenologia percepţiei, declară fundamentală relaţia dintre fotografie şi tehnică (GS II.1: 381), şi, subsecvent, spaţiul de evaluare critică a fotografiei ca fiind realitatea socială (GS II.1: 381). Efectul efortului „programatic“ de estetizare e vizibil în imaginea lui Kafka, care nu are nimic din atributele instantaneului, tot aşa precum nu e decât o caricatură a artei. Ceea ce transpare este doar completa dezorientare, ca instantaneu al experienţei transmisibile în descompunere.

Fotografia reprezintă, din această perspectivă, o punere în scenă a contextului tehnico-economic, respectiv, într-un al doilea moment, o reminiscenţă a unui anumit moment al evoluţiei sociale în cadrul relaţiilor de producţie, care dă seama de o „aducere din urmă (*Nachträglichkeit*) motivată sociologic de inadaptabilitatea la noua configuraţie, considerată de nesuportat, de lăsat în urmă (*„unerträglich”*). Fotografia nu este şi nu poate fi decât în virtutea unei false aparenţe artă, ci document de istorie socială înţeleasă în sensul ei cel mai deplin (nu strict descriptiv). Benjamin insistă asupra acestei idei. Discuţia teoretică despre caracterul artistic al fotografiei nu face decât să acopere caracterul său de marker al schimbărilor sociale. Sunt indicate astfel, ca prefigurări ale completei dez-auratizări a fotografiei, câteva exemple, cum ar, de pildă, ieşirea fotografiei din zona documentului personal, apariţia fotografiei fără scop imediat – dar a cărei desprindere de sfera memoriei individuale nu-i conferă, doar prin asta, atributele artei – ori discutarea dreptul fiecărei persoane de a fi fotografiate.

Această interpretare benjaminiană (care face din eseul despre istoria fotografiei o prolegomenă a *Passagenarbeit*) nu apare din senin. O idee asemănătoare se prefigurează în una din vestitele „distrugeri” ale lui Kraus deja în 1915, când acesta preferă să recenzeze critic nu conţinutul unui volum de literatură de duzină, ci fotografiile autorilor inserate în text dimpreună cu comentariile prevăzute. Ceea ce atacă înverşunat Kraus este tocmai această înscenare a fotografiei, pe care am numi-o azi „a poza”, în fapt denunțând ca tipic epocii sale impostorul literar, pe care îl regăseşte în lipsa de gust a fotografiilor. Sarcasmul

[326] Benjamin oferă aici o serie de observaţii foarte interesante. Timpul lung de expunere sileşte fotograful să ofere modelului un punct de sprijin, util în a-l determina să stea nemişcat; acesta, iniţial un obiect destinat doar îndeplinirii acestui rol, este estetizat, generînd treptat, prin asociere, punerile în scenă din studiouri. Evoluţia tehnică nu poate împiedica acest lucru, devenit treptat mai puţin necesar, aşa cum nu poate împiedica nici regresia spre portretistică, care se regăseşte inlcusiv în artizanatul, secund, al ramelor; înrămarea e doar ultima etapă a „înscenării” aurei ca frumuseţe.

său, vecin cu o sfântă neruşinare, îi aduce pe cap lui Kraus un proces de calomnie şi de încălcare a drepturilor de autor, a cărui evoluţie o documentează punct cu punct în numerele următoare ale revistei sale. În momentul în care i se dă câștig de cauză, afirmaţia sa „Posteritatea trebuie să ştie cum arătau contemporanii noştri" capătă caracterul unui comandament profetic, care cheamă la o dezauratizare totală[327]

Intuiţia lui Benjamin cu privire la relevanţa filosofică a evoluţiei istorice a fotografiei clarifică parţial şi conceptul de aură. El reprezintă, în textul din 1931, mai întâi acel ceva generat de un context tehnic care intră în percepţie, şi care, odată confundat cu percepţia obiectului estetic, devine simptomatic pentru fenomenul capotării experienţei, pe de o parte, şi pervertirea potenţialului tehnic, pe de alta. Aura falsă (căci inactuală în momentul în care actualitatea devine vizibilă ca destinalitate, ca esenţă a fotografiei) care ia astfel naştere e cea care se cere eliminată; apariţia sa, atât de limpede în imaginea lui Kafka, e transformarea evenimentului-sens al aurei, ca *a fotografia - a fi fotografiat (a actualiza – a fi actualizat,* cu strania şi discutabila variantă *a imortaliza – a fi imortalizat)* în *a poza-a fi pozat*. Tristeţea lui Kafka e cea a copilăriei umanităţii curmate prea degrabă. Caracterul ei alegoric provine din aceea că omul este înlăuntrul unei realităţi în care totul a devenit arhaic. În ea, tristeţea este însoţitorul lucrurilor dislocate din esenţa lor precum omul din actual (adică din real). Neputinţa copilului nu e valoroasă estetic, cum era ea transfigurată de către artă în una din imaginile dialectice ale lui Adorno şi Horkheimer; faţă de aceasta, ea include elementul, anterior în logica producţiei şi mediu în cea dialectică, al tehnicii. Căci ceea ce priveşte această tristă scenă nu este omul, ci natura secundă, prin intermediul obiectivului, la a cărui privire participă omul în calitate de simplu personaj.

Fotografie, mase, actual

Aşadar, în această ordine de idei, plasa conceptuală în care capătă sens fenomenul aurei este configuraţia mase-actualitate. Odată cu dezvoltarea tehnicii fotografice, aceasta poate să pună la dispoziţia maselor actualitatea în forma instantaneului, adică să surprindă realul, sau, pentru a fi mai exacţi, momentul şi momentum-ul dialecticii om-natură (natura e înţeleasă, într-un sens care are încă nevoie de precizări, ca tehnică). Aura, reprodusă tehnic în dagherotip, şi pusă apoi în scenă ca „frumuseţe", trebuie să dispară odată ce masele devin interesate de acest fenomen perceptiv care le poate asigura accesul la o experienţă cu

[327] Karl Kraus, *Die Fackel. Austrian Academy Corpus*, AAC Digital Edition Nr.1, 1899, p. 23 Heft 398, http://corpus1.aac.ac.at/fackel/.

totul nouă; fotografia devine pentru ele nu artă în sens tradiţional, ci instrument de dezvrăjire a lumii, care constituie pandantul înlocuirii magiei cu tehnica. De aceea afirmă Benjamin că fotografia poartă semnătura resituării perceptive a maselor la realitate şi a realităţii la mase, adică semnătura unei noi experienţe. (I:112)

Complicaţiile dezauratizării

Fotografia este chemată să-şi ducă la bun sfârșit rolul; iar aceasta nu se poate face fără a proceda mai întâi la o „dezinfectare a fotografiei", care să elimine falsul auratic. Însă extirparea chirurgicală a aurei este un procedeu dureros, faţă de eficacitatea non-invazivă a vraciului; există încă ceva care cheamă şi care impune ca real în chiar acea înscenare. Benjamin nu este un apologet al marşului triumfal al tehnicii, cu potenţialul său de a descoperi noi spaţii ale experienţei şi a le pune la dispoziţia omului, ci vede mereu o dialectică a acestora. De aceea, discutând fotografia lui Atget, primul care întreprinde această dificilă operaţie de dezinfectare a fotografiei, dezauratizarea înseamnă a căuta şi a expune „ceea ce dispare, ceea ce a fost pervertit, îndepărtat". Iar aici nu camera funcţionează ca revelator (ca observator), ci, de fiecare dată, discontinuitatea dintre aceasta şi ceilalţi participanţi la actul prim al fotografiei. Fotografiile lui Atget înfăţişează, astfel, „scene ale crimei", care „capătă o semnificaţie politică ascunsă" prin aceea că devin „probe ale evoluţiei istorice". Ele neliniştesc privitorul; această neliniște este, precum în altă parte la Benjamin, în Teze, sentimentul unui pericol iminent, cel al dispariţiei şi al necesităţii păstrării acestui ceva fugace ca prezenţă, ocazionând un tip al experienţei incompatibil aşadar cu ceea ce vom vedea să este modelul auratic tradiţional (I:115). În surprinderea a ceea ce dispare „aura este pompată din realitate precum apa dintr-un vas care se scufundă" (GS II.1: 378).

Dar oare elementele disparate colecţionate astfel (prin re-decontextualizare, sau conform unui termen utilizat de Benjamin însuşi: prin citare[328]) nu sunt ele salvate de la dispariţia lor într-o percepţie care încă poate fi considerată de tip auratic? În plus, Benjamin extinde tipul de experienţă auratică şi asupra obiectelor naturale, iar această definiţie extinsă a aurei face dificilă înţelegerea maximalistă a dezauratizării, în condiţiile în care prezenţa mediatorului tehnic e mai puţin evidentă. Benjamin introduce aici în text, abrupt, definiţia

[328] Miriam Bratu Hansen, „Room-for-Play: Benjamin's Gamble with Cinema", *October*, vol. -, 1 iulie 2004, p. 19.

unei „întreţeseri stranii de spaţiu şi timp”[329] care face loc unei experienţe a obiectelor naturale:

> „[Aura obiectelor naturale] poate fi definită ca apariţie unică a unei depărtări, indiferent cât de apropiată este această apariţie. Dacă, atunci când ne odihnim într-o după-amiază de vară, urmărim cu privirea un lanţ muntos sau o creangă care îşi aruncă umbra asupra noastră, înseamnă că respirăm aura acestor munţi sau a acestei crengi.”(GS II.1: 378-379 citat cf. traducerii pasajului reluat identic în Opera de artă, I: 111)

Reluarea identică, în eseul despre opera de artă, a întregului pasaj din „Scurtă istorie a fotografiei”, cu tot cu exemple[330], indică decizia lui Benjamin de a asigura supravieţuirea aurei obiectelor naturale, dar şi intenţia de a păstra, în interiorul eseului său, întreaga analiză anterioară, pe care o expune, caracteristic, în forma acestui memento. Cum să înţelegem această aură a obiectelor naturale?

O opţiune interpretativă ar fi aceea că am avea de-a face cu un rest al teoriei lui Klages, de la care Benjamin preia, după câte se pare, conceptul de aură. După cum arată Wiggershaus (2001:224 sqq.), Benjamin îi solicită lui Klages, deja în 1920[331], continuarea lucrării *Vom Traumbewußtsein*. Intenţia lui Klages este de a clarifica starea de vis şi de reverie pornind de la caracteristicile sale formale, şi nu de la truismul distincţiei dintre veghe şi vis. Astfel, el consideră că starea de reverie (*Traumstimmung*) apare mult mai adesea decât înclinăm să o credem:

> „astfel, dacă, de exemplu, ne depăşeşte în liniştea nopţii, o maşină, şi auzim zgomotul pierzându-se treptat, sau dacă privim un foc de artificii în depărtare sau un fulger tăcut; la întoarcerea în patrie după un lung interval al unei vieţi poate zbuciumate petrecut în locuri complet străine (...); (...) adesea mergând cu trenul (...); în mod excepţional în momente de completă

[329] Formularea apare identic în primele două versiuni, însă dispare din a treia.

[330] Ele nu sunt cu siguranţă întîmplătoare, ca nici un exemplu în cazul gînditorului german, un virtuoz al detaliului greu recognoscibil în contextul în care este dislocat (şi pe care îl dislocă), însă originea acestora nu a putut fi determinată.

[331] Se cunosc doar două scrisori adresate de Benjamin lui Klages. Prima, din 10.12.1920, este cea citată de Wiggershaus. În cea de-a doua, din 28.02.1923, Benjamin încearcă să intermedieze pentru o rudă a sa o consultaţie grafologică din partea lui Klages. De semnalat că Benjamin îl cunoaşte pe Klages, după propria-i mărturie, din 1914, cînd asistă la prelegerile acestuia de grafologie (GB II: 114). Tonul scrisoilor, precum şi conţinutul, fac limpede faptul că Benjamin nu intră într-un dialog susţinut cu acesta, interesul manifestat pentru opera lui Klages fiind orientat, oricum, în altă direcţie, aşa încît Benjamin nu face nici o încercare de a lămuri, în corespondenţa cu acesta, eventuale aspecte mai puţin limpezi ale doctrinei lui Klages.

epuizare, de depresie disperată precum şi, în mod comun după consumarea unor narcotice“ (Klages, *Vom Traumbewußtsein*[332])

Klages izolează ca trăsături ale reveriei pasivitatea datorată dizolvării manierelor obişnuite ale percepţiei, sentimentul depărtării şi sentimentul volatilităţii, al caracterului pasager a ceea ce se prezintă[333]. Corespondenţele dintre definiţia benjaminiană a aurei obiectelor naturale şi cea a lui Klages a reveriei sunt mai mult decât evidente – la fel ca şi diferenţele dintre ancadramentele teoretice. Scoaterea din joc a manierei obişnuite a percepţiei înseamnă, la Benjamin, ca şi la Klages, scurtcircuitarea relaţiei dintre percepţie şi recunoaşterea obiectului în caracterul său propriu. Apoi, celelalte două trăsături se unifică în definiţia benjaminiană a aurei, volatilitatea percepţiei, ca unicitate, suprapunându-se depărtării care apare astfel. Rezultă, aşadar, că Benjamin preia doar o definiţie de lucru a aurei sau a nimbului klagesian, nu şi speculaţia antroposofică a celui din urmă.

Persistenţa aurei obiectelor naturale, pe de o parte, şi echivocitatea dezauratizării[334] menţin însă o legătură între cele două perspective. În ceea ce priveşte obiectele naturale, putem opina că Benjamin păstrează un tip al experienţei care deja se găseşte degradat în percepţia obiectelor istorice. Ar fi vorba aşadar de o „aură primordială”, de o imagine care, în sine, reprezintă urma unui contact demult pierdut. Depărtarea care apare în imagine este reziduul contiguităţii om-natură pierdută apoi în diferenţierea ontologică (de pildă în cea modernă dintre subiect şi obiect). Confirmarea acestei ipoteze interpretative ar solicita refacerea traseului istoric al experienţei până la o zonă deschisă doar speculaţiei metafizice pe care o conduce Benjamin în textele de tinereţe despre metafizica limbajului. În ceea ce priveşte dezauratizarea fotografiei, problema constă în a decide dacă acest fenomen n-ar conduce la apariţia unui ceva tot auratic, mai precis o auratizare a privitorului – întocmai cum la Klages reveria revine subiectului dezrădăcinat din practicarea raţionalităţii sale utilitare. În *Povestitorul*, Benjamin indică încă faptul că dispariţia povestitorului (o figură „îndepărtată şi care continuă să se îndepărteze” I: 301) ne lasă încă să vedem în povestire „o nouă frumuseţe [în ceea ce dispare]”. Scoaterea din contextul auratizant a modelului poate avea un efect auratic. Cu toate acestea, însă, direcţia pe care o anticipează Benjamin

[332] Citat de Rolf Wiggershaus, *Frankfurter Schule*, p. 224.
[333] *Ibidem*.
[334] Cf. cu Marleen Stoessel, citată în Miriam Hansen, „Benjamin, Cinema and Experience. “The Blue Flower in the Land of Technology”, *New German Critique*, nr. 40, 1987, p. 187.

în evoluţia fotografiei este cea indicată, de a aşeza pe acelaşi nivel realitatea surprinsă, aparatul (obiectivul) şi fotograful, respectiv publicul, adică o lichidare totală a aurei.[335]

Zarte Empirie: Sander

Când nu corespunde nici unui uz comun, fotografia se apropie de maturizarea sa. Este ceea ce autorul nostru crede a găsi în cazul lui August Sander, cu planşele sale sociale imitându-le pe cele anatomice, care oferă percepţiei nemijlocite (cum citează cu satisfacţie Benjamin (GS II.1: 380)) precipitate de realitate socială. Sander alcătuieşte mape conținând instantanee ale unor „exemplare" aparținând diferitelor pături sociale, de la ţărani şi prostituate până la industriaşi, bancheri şi parlamentari. Acestor imagini le revine ca esenţial faptul că cei expuşi nu au nici un interes şi nici o intenţie de trecut în reprezentare. Fotografia devine, în acest fel, în caracterul său pur tehnic, o *empirie fină* (Goethe) care constituie în acelaşi timp adevărata teorie. Recunoaştem aici una din figurile enigmatice cu ajutorul căreia se străduieşte Benjamin să facă legătura dintre empirie şi teorie. (Dacă ar fi locul unei treceri în revistă a acestora, listei i se poate adăuga, fără îndoială, şi principiul de alcătuire a eseului *Moskau*, despre care îi relatează lui Hugo von Hofmannsthal, acela de a înregistra acele aspecte ale vieţii oraşului în care realitatea este deja teorie.(GS IV.2: 987 sqq)

[335] În versiunea a doua a *Operei de artă* Benjamin reia explicit ideea situării la acelaţi nivel a oamenilor şi a tehnicii, de data aceasta prin intermediul filmului: „Între funcţiile sociale ale filmului, cea mai importantă este aceea de a realiza echilibrul dintre om şi aparatură." (GS VII.1:375)

Ilustraţia 2.Otto Ernst als Strandläufer von Sylt[336]

Ilustraţia 3. Patiser foto: August Sander[337]

Contra „artei fotografice". Datarea istorică a fotografiei

Fotografia constituie un obiect de studiu interesant pentru că evoluţia sa o situează la intersecţia dintre evoluţia tehnicilor reproductive (deci a fizionomiei relaţiilor de producţie) (pentru care constituie, din acest punct de vedere, doar un alt nume) şi artă. Ea (fotografia) capătă sens de sine stătător tocmai în momentul în care rolul artistic şi cel comercial se suprapun. Este observaţia fundamentală a Giselei Freund în eseul său din 1936, *La photographie en France au dix-neuvime siècle. Essay de sociologie et d'esthétique*, pe care Benjamin o subliniază în recenzia sa (GS III: 542-544)[338], reluând, încă o dată, poziţia exprimată în istoria sa a fotografiei. „Cu alte cuvinte, pretenţia fotografiei de a fi artă este concomitentă cu momentul în care aceasta devine marfă." Această suprapunere este rezultatul eliberării succesive a fotografiei din diferitele tipuri de uz şi din reţelele de interese (fizionomice, politice, ştiinţifice) corespondente acestora şi aduce, în suprapunerea dintre artă şi marfă, forma „fotografiei creatoare", dând naştere „imbecilului fotografic" (*der photographische Schmock*) (GS: II.1: 383). Rezultatul este fetişizarea completă a fotografiei, un alt chip al acoperirii contradicţiilor şi crizei epocii. Pusă în slujba modei, „arta fotografică" propagă nelimitat, sub deviza „Lumea e frumoasă", figurile succesive ale

[336] Reprodus după Karl Kraus, *Die Fackel. Austrian Academy Corpus*.

[337] © Die Photographische Sammlung/SK Stiftung Kultur - August Sander Archiv, Köln/VG Bild-Kunst, Bonn and DACS, London 2013

[338]. Benjamin, care o cunoştea pe Freund, citeşte manuscrisul lucrării deja în 1935 (GS III: 692).

identicului ranforsând comoda supoziţie a imutabilităţii raporturilor de dominaţie care structurează, astfel, esenţializate, percepţia realităţii sociale. În termeni şi stil apropiate lui Adorno, cel din critica industriei culturii, Benjamin indică oblic locul critic pe care fotografia trebuie să îl ocupe: nici ca parte a artei, nici ca simplă marfă:

> „Elementul creator în fotografiere este dependenţa sa de modă. „Lumea e frumoasă“ – tocmai aceasta e deviza ei. În ea se expune atitudinea unei fotografii care poate să monteze în cosmos orice cutie de conserve dar nu poate să prindă nici măcar unul din raporturile sociale în care apare, şi care, astfel, este chiar şi pentru cel mai pierdut în vise dintre subiecţii ei, mai mult un precursor al vandabilităţii decât al cunoaşterii sale.“ (GS II.1:383)

Şansa fotografiei consta aşadar în dizolvarea, fermentarea[339] acestui conglomerat fetid. Însă ea apare, ca totdeauna, împreună cu prefigurarea eşecului. Benjamin abandonează în discuţiile ulterioare (din Opera de artă) fotografia, părând a indica, cu aceasta, că ea este, în potenţialul său, datată istoric.

Arta ca fotografie. Opera de artă în epoca reproductibilităţii sale tehnice

Odată expus caracterul pernicios al fotografiei ca artă, nimic nu-i pare mai neinteresant lui Benjamin decât a relua discuţia despre raporturile (reale sau necesare) dintre artă şi fotografie, care animă, pentru destul timp, disputele teoretice ale epocii.

> „Încercarea realizării unei confruntări sistematice între artă şi fotografie trebuie să fie sortită eşecului. Ea trebuie să fie un moment în confruntarea dintre noi şi tehnică, pe care o realizează istoria. ” (PW Y 2 a, 6, GS V.2:828)

Decisivă devine, în problematizarea sa ulterioară, întrebarea privind efectele pe care le produce fotografia în câmpul artei, aşadar nu fotografia ca artă ci investigarea artei ca fotografie. Evident că e vorba, în fapt, nu doar de fotografie, ci de tehnicile reproducerii ca atare, care induc modificări în statutul operei de artă deîndată ce acestea din urmă devin infinit reproductibile. Schiţată în 1931, această întrebare va da naştere întregului discurs din eseul despre Opera de artă, organizată în jurul unui nou sens al conceptului de aură.

> „S-a irosit multă energie în subtilităţi inutile pentru a decide dacă fotografia este sau nu artă, dar nu s-a pus mai întâi întrebarea dacă această invenţie nu

[339] Termenul „ferment” îi atrage atenţia lui Benjamin, care îşi propunea, probabil, să facă un inventar al „fermenţilor” tehnicii capabili să dezagrege formele stilistice tradiţionale. (PW, Y 1a 2, GS V.2:825 sq).

> transforma caracterul general al artei; teoreticienii artei filmului au comis aceeaşi eroare." (Opera de artă, I: 116, subl. orig.)

Programul benjaminian e exprimat limpede şi coerent în toate variantele eseului:

> În jur de 1900, tehnicile reproducerii au atins un nivel care le permitea nu numai să fie aplicate tuturor operelor de artă ale trecutului şi să provoace o modificare profundă a impactului lor asupra publicului, dar şi să se impună, ele însele, ca forme originale de artă. În această privinţă, nu este nimic mai revelator decât natura repercusiunilor pe care cele două manifestări deosebite – reproducerea operelor de artă şi arta filmului – le-au avut asupra formelor artistice tradiţionale. (Opera de artă, I: 109)

Noua definiţie a acestuia, introdusă în a doua secţiune[340] a „Operei de artă", este una rezumativă cu privire la ceea ce dispare odată cu răspândirea reproducerii. Obiectele istorice (adică cele care aparţin tradiţiei - identificată cu organizarea cea mai fermă a experienţei şi exemplificată în cazul operelor de artă - îşi pierd aura, adică acel „aici şi acum" care le oferă de fiecare dată unei experienţe sortite să refacă la modul contemplativ distanţa spaţială şi temporală:

> „Situaţia nou creată de tehnicile reproducerii poate lăsa intact conţinutul însuşi al operei de artă, dar calitatea acelui aici şi acum este oricum devalorizată. Deşi aceasta nu este valabil doar pentru opera de artă (…) obiectul de artă este atins prin această devalorizare în punctul său cel mai sensibil – adică în autenticitatea sa – în vreme ce nici un obiect natural nu este vulnerabil în această privinţă. Autenticitatea unei opere de artă constă în tot ceea ce este de la început conţinut transmisibil, de la durata materială până la calitatea de martor al istoriei. De vreme ce mărturia se întemeiază pe durată, în cazul reproducerii, în care primul element scapă oamenilor, şi cel de-al doilea – mărturia istorică a lucrului – este autenticitatea, şi cea dintâi este periclitată. Iar ceea ce este într-adevăr periclitat este autoritatea lucrului." (I: 110)

Dacă discuţia ar purta doar asupra operelor de artă (însă Benjamin este deja din acest fragment limpede: nu se referă numai la acestea), atunci exegeza ar putea să indexeze încă un teoretician al crizei tradiţiei. Faptul că acest fenomen al lichidării autorităţii vizează fie şi doar virtual toate obiectele istorice este însă deja îngrijorător. Procesul simptomatic pe care îl vede desfășurându-se Benjamin este cel al disoluţiei aurei; tehnicile reproducerii, prin procesele de proporţii pe care le pun în mişcare (masificarea fenomenului apariţiei şi

[340] A treia, conform nomenclaturii primelor două variante ale eseului.

actualizarea) duc la o „zdruncinare a realităţii transmise – o zdruncinare a tradiţiei[341] – care e contrapartea crizei actuale şi a reînnoirii actuale a omenirii". Acest proces de lichidare a aurei, adică a unei maniere până acum nedisputate de experienţiere a realităţii este legată, şi aici, de mişcările de mase şi de actualitate - al căror agent este filmul.

De la cult la expunere; *Konsumwert-Lehrwert*

Cu disoluţia aurei, Benjamin are în vedere explicitarea depotenţării tradiţiei (a realităţii transmise tradiţional: *aesthetisch tradierbare Erfahrung*) datorită unei răsturnări a raporturilor dialectice dintre două registre concurenţiale ale receptării. Modelul tradiţional al receptării ar fi bazat pe valoarea cultuală[342], adică pe ritual ca practică de aglutinare socială (*Vergesellschaftung*). Valoarea de expunere, din contră, mizează pe aducerea la vedere a acestei prezenţe absente a artefactului cultic. În termenii marxismului, Benjamin indică evidenţa că, prin masificarea reproducerii, valoarea de expunere devine cantitativ dominantă, ceea ce aduce cu sine o răsturnare a raporturilor calitative în favoarea expunerii. Emanciparea de ritual este, în acest fel, emanciparea politicului, a cărui sferă se eliberează de dependenţa sa faţă de mit la fel cum arta, care ajunge acum să-i aparţină, părăseşte poziţia ancilară faţă de cult:

> [În] clipa în care criteriul autenticităţii nu se mai aplică producţiei artistice, se produc răsturnări şi la nivelul funcţiei sociale a artei. În loc să se întemeieze pe ritual, ea se întemeiază, de acum înainte, pe o altă practică – politica. (Opera de artă, p. 113)

Experienţa estetică: dificultăţi

Dacă arta este, pentru Benjamin, doar sfera de fenomene privilegiată în cercetarea experienţei ca întreg, această privilegiere nu e una dată de o comoditate a specialistului. Chiasmul care surprinde concurenţa modelelor politice - politizarea artei vs. estetizarea politicii (I:129-131) - indică faptul că arta, înţeleasă ca tradiţie, adică drept formă de organizare a suprastructurii, participă efectiv în conturarea unui nou praxis. Punctul nodal al acestei concepţii este vechea sintagmă schilleriană a „educaţiei estetice a maselor"[343], care complică atât înţelegerea conceptului benjaminian al politicului cât şi a semnificaţiei

[341] În traducerea românească, zdruncinarea tradiţiei devine „zdruncinare a realităţii" – o eroare de traducere care descoperă adevăratul sens al tradiţiei ca punere în operă a realului, adică a realităţii sociale.

[342] Ediţia românească a *Operei de artă* consultată propagă şi aici o eroare, acolo unde, în cîteva locuri, corectează lecţiunea corectă „cultual" cu cea, lipsită de sens, „cultural". În redarea pasajelor, am corectat tacit această deformare.

[343] Thomas Hecken, *Theorien der Popkultur. Dreißig Positionen von Schiller bis zu den Cultural Studies*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2007.

experienţei estetice. Benjamin nu este mereu unitar în tratarea problemei politicului, oscilând între conceptualizări mai radicale sau mai puţin radicale, în funcţie, poate, de modurile în care concepe (teologic-politic) emanciparea. Rămâne însă difuză şi influentă în subsolul textului ideea că arta poartă o valoare educativă (*Lehrwert*), care odată cu dispariţia tradiţiei, pune la dispoziţia experienţei (cu care nu mai e sinonimă) elemente şi structuri relevante practic în sfera unei politici care, din nou, nu mai este decât cu numele identică cu complexul de interpretări, atitudini, practici şi instituţii anterior. Aceasta este, fără îndoială, miza disputelor cu privire la cultura maselor, a cărei complexă dezvoltare nu poate fi realizată aici. Propunem în altă parte analizarea acestei dispute în interiorul Şcolii de la Frankfurt, ca studiu de caz menit să lămurească, odată în plus, nu doar originea precară a acesteia în doctrinele romanticiste, ci şi intervenţia atât de heteroclit valorizată, a câtorva instrumente de analiză forjate de către membrii acesteia. Înainte însă de a lua în discuţie „structurile de posibilitate" ale politicului „post-auratic" este necesară o discutare a nexului experienţă – estetică.Insistenţa lui Benjamin de a gândi mai întâi fotografia, şi apoi cinematograful, în termenii artei (chiar dacă procedând prin intermediul lor la o rescriere a codajului conceptual al artisticului) aduce prejudicii înţelegerii şi urmăririi celei mai fertile axiome a complexului aurei. Dialectica experienţei mediată de tehnicile reproducerii, care se fixează pasager în actualitate pare să aibă nevoie de un suport empiric care să permită analizarea şi explicitarea structurilor acestei experienţe a maselor şi, în acelaşi timp, să permită evaluarea potenţialului mesianic-politic al acesteia. Trecerea artei în sfera unei alte practici odată cu impunerea definitivă a reproducerii, respectiv extragerea acesteia din cultic înspre politic este afirmaţia care clarificând, complică lucrurile. Experienţa, care părea a ieşi din rolul ancilar al problematizărilor anterioare, capătă, ca experienţă estetică, o echivocitate care-i este, poate, din nou, fundamentală. De aceea, estetica trebuie să se întoarcă la sensul său originar, afirmă Benjamin în cea de-a doua versiune a eseului despre opera de artă:

> „Receptarea distrasă care se face observată cu din ce în ce mai mare putere în toate domeniile artei şi care este simptomul modificărilor profunde ale apercepţiei îşi are în film adevăratul ei mijloc de exersare. [...] Astfel, el se dovedeşte şi din acest punct de vedere ca fiind cel mai important obiect contemporan al acelei teorii a percepţiei care se numea la greci estetică." (GS VII.1:381)

Acest pasaj confirmă că Benjamin avea în vedere, într-adevăr, prin estetică, constituirea unei teorii a percepţiei, adică, în fond, o teorie a experienţei, şi nu (încă o dată) o teorie

estetică în sens convenţional al mediului artistic de expresie fotografic sau filmic, cu sau fără consideraţii politic-culturale privind clivajul dintre cultura înaltă şi cea populară. Dar, desigur, asta nu înseamnă că această nouă teorie a experienţei nu influenţează şi aceste probleme, prin efect de corolar, alimentând o serie de dispute privind, de pildă, chestiunea autonomiei artei.

Excurs: Aura, autonomie.

Adorno: principiu opus celui auratic.

Impasul amintit anterior constă în a decide până în ce punct este acceptabilă în consecinţele sale fenomenologia percepţiei[344] care subîntinde uzul conceptului şi în ce măsură se verifică credinţa utopică cu care gânditorul german investeşte în destule locuri reconfigurarea post-auratică a realităţii sociale (fie în jurul fenomenului cinema-ului, fie, eventual, referitor la alte fenomene care pot fi determinate ca funcționând în afara modelului auratic) (I:109). Adorno observă cu maximă acuitate în ce anume constă problema atunci când îşi organizează critica la adresa primei versiuni a *Operei de artă…* în jurul întrebării nerostite dacă trebuie să acceptăm că, odată cu apariţia cinematografului, avem toate motivele să investim arta joasă, arta maselor, cu potenţialul de a o lichida definitiv pe cea înaltă, căreia îi urmează conform unei evoluţii dialectice[345]. Crezând a detecta un optimism vecin cu cel al marxismului vulgar, el atrage atenţia - confirmând negarea *ex oficio* a oricărei concilieri (*Aufhebung*) - asupra faptului că tăietura istorică dintre epoca auratică şi cea post-auratică nu e defel completă, existând între ele numeroase puncte de transfer.

> Dacă se acceptă determinarea benjaminiană a operei de artă tradiţionale prin conceptul de aură, ca prezenţă a ceva care nu este prezent, atunci industria culturii se defineşte nu prin înlocuirea principiului aurei cu unul strict opus, ci prin conservarea aurei în descompunere ca perdea de fum. Prin asta, ea îşi divulgă în mod nemijlocit monstruozitatea ideologică. (Adorno, „Rezumat despre industria culturii")

Esenţa acestei replici adorniene e aceea că, de fapt, concurenţa uzurilor artei se resoarbe, prin intermediul industriei culturii, la valoarea de schimb. Administrarea culturii e cea care conduce la caricaturizarea vechilor precepte estetice în forme, de altfel, extrem de stabile ideologic şi de eficiente productiv. Dacă, la o privire mai atentă, Adorno nu face decât să tragă toate concluziile pe care le conţine indisociat alegoria auratizării fotografiei lui Kafka[346], rămâne încă de discutat ce anume are în minte Adorno când presupune că principiul aurei ar fi de înlocuit cu „unul strict opus". Un principiu strict opus ar presupune, oare, ca arta, sau, mai precis, experienţa estetică să fie guvernată de percepţia absenţei unui ceva prezent? În acest fel, ar fi vorba de o „metodă" (sau „tehnică") care nu e

[344] Evident, utilizarea termenului „fenomenologie a percepţiei" e valabilă doar dacă acceptăm ca premisă a acesteia determinarea istorică a obiectului (adică a experienţei).
[345] A se vedea în anexă traducerea românească a scrisorii adresate de Adorno lui Benjamin.
[346] Pe care, de altfel, o şi invocase în corespondenţa sa cu Benjamin, cu mult înainte de redactarea acestui text (vezi *infra,* p. 133).

prea departe de efortul de dezauratizare, precum în exemplele date deja de Benjamin în legătură cu fotografia, şi, care, aşa cum opinam deja anterior, pare a rămâne încă în siajul unei experienţe auratice. Formularea adornianã este limpede, şi ea se delimitează de cea benjaminiană, care preferă să mizeze pe o experienţă nu opusă, ci diferită. A situa însă acest „diferit" e complicat, câtă vreme opusul capătă sens în concasorul dialecticii negative adorniene, permiţând observarea medierilor dintre aceşti doi poli – unul real, cel al percepţiei auratice, şi unul programatic. Abia analiza experienţei moderne ca experienţă poate să facă mai clară adâncimea acestei percepţii nu atât non-auratice cât post-auratice.

Charlie Bertsch (1996) prezintă o variantă a argumentului adornian care indică uşurinţa cu care se poate derapa în interpretare. Premisa nereflectată a acestui argument e că aura aparţine obiectului artistic[347], că ea ar fi, aşadar, dată percepţiei estetice (în sensul tradiţional al sintagmei). Pornind de la esenţialitatea autonomiei operei, la fel ca Adorno, Bertsch reface argumentaţia acestuia împotriva caracterului „anti-auratic" al filmului arătând că aura nu reprezintă un element component al autonomiei, adică a ceea ce el numeşte, lăsându-se influenţat de traducerea mai puţin precisă din limba engleză, prezenţa operei. „Prezenţa" este termenul pus să înlocuiască sintagmele „aici şi acum" (*das Hier und Jetzt*), „autenticitate" (*Echtheit*) sau „unicitate" (*Einzigkeit*), folosite alternativ de Benjamin pentru a denumi trăsătura fundamentală a operei de artă auratice, cea care este disponibilă tradiţiei şi circulată de către aceasta. În fapt, Bertsch alunecă de la prezenţă la caracterul de impunere al acesteia ca evidenţă, aceasta fiind imediat suprapusă cu autonomia sa, care-i asigură poziţia în cadrul tradiţiei. Pe cale de consecinţă, acest complicat paralogism nu poate face altceva decât să discrediteze, prin deplasarea din zona proprie de desfăşurare a argumentului, doctrina benjaminiană a aurei, dublându-i cu fidelitate concluziile, la fel cum validează şi extinsa critică adorniană. Pe scurt, Bertsch redescoperă prognosticul că o aură simulacrală vine să o înlocuiască pe cea „autentică", distrusă în contextul ubicuităţii reproducerii tehnice, şi că aceasta e făptaşul pentru actuala ideologie a operei de artă. Astăzi e destul de limpede că Adorno se înşeală atunci când presupune că aura (în accepţiunea ei la Benjamin) ar aparţine obiectului, deşi nici el, nici Benjamin nu fac eroarea să treacă printr-un moment esenţialist în reconstrucţia teoretică a

[347] Charlie Bertsch, „The Aura and its Simulacral Double: Reconsidering Walter Benjamin's" The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", *Critical Sense. A Journal of Political and Cultural Theory*, vol. 4, nr. 4 (Fall), 1996, p. 23.

fenomenului. Dacă ar înţelege fenomenul auratic ca fiind determinant pentru o formă databilă istoric a experienţei, aflată în „retragere dialectică", semnificaţia industriei culturii la Adorno şi a filmului la Benjamin ca momente „post-auratice" ar deveni mai clare.

Perspectivismul estetic nu este o poziţie sărac reprezentată – ceea ce spune multe despre tăria (şi complexitatea) argumentelor adorniene. Robert Kaufman (2002) reia problema artei fără aură, în care vede urma romanticismului estetic, care capătă formă în deplânsele teorii postmoderne ale disoluţiei subiectului. Şi pentru acesta, punctul de plecare îl reprezintă sinonimia dintre aură şi autonomia operei de artă[348]. De această dată, însă, ele devin baza fenomenală a esteticului, ca opus estetizării. Preluând vocabularul adornian, autorul defineşte renunţarea programatică (intenţionată) la aură ca ţinând de sfera estetizării, pe care o vede, în inautenticitatea sa, ca anti-estetică:

> Abandonarea *intenţionată* a aurei, crede Adorno, e ceea ce face adevărată (cu adevărat nocivă) estetizarea (în forma reificărilor „industriei culturii" menite să inculce conformisml şi nu atitudinea critică). Abandonarea intenţionată a aurei serveşte ştergerii şi reificării, şi nu recunoaşterii, contestării, ori transformării funcţionale a fenomenului reificării (…) pentru că duce la eşecul până chiar şi a înregistrării sale negative – prin încercări eşuate de a crea sau a accesa auta – fenomenul modern crucial al pierderii aurei (sau cel puţin al pierderii sale aparente). Ceea ce produce, aşadar, abandonarea *intenţionată* a aurei nu este obiectivarea critică a procesului reificării, aducerea la lumină a raturării muncii şi a comodificării tuturor lucrurilor şi oamenilor; ceea ce rezultă, în schimb, este repetarea directă, afirmativă, de către cultură a reificării, rămasă, astfel, nechestionată. [349]

Indiferent de rafinamentul analizei[350], precum şi de miza întregului discurs, anume o reşapare a artei ca unică transcendenţă mundană (deci sa singură resursă a criticii) contra experimentalismului de factură postmodernă – de fapt o refortificare a modernismului estetic adornian –, este evident că a înţelege aura ca autonomie a operei de artă, şi, de aici, ca punct de plecare pentru reconfigurarea trăirii estetice în raporturile sale cu munca este foarte departe de mizele de profunzime ale gândirii benjaminiene. În fapt, avem de-a face şi aici cu accepţiunea adorniană a termenului de aură, pus în legătură cu singurul element empiric care poate să înnoade critica imanentă, în opinia sa, anume arta. La Benjamin însă

[348] Robert Kaufman, „Aura, Still", *October*, vol. -, 1 ianuarie 2002, p. 48.
[349] Robert Kaufman, „Aura, Still", p. 49.
[350] Kaufman procedează la o dezamorsare a polemicii facile dintre partizanii aurei şi cei ai reproducerii mecanice prin indicarea caracterului fundamental al relaţiei dintre abstracţiunea estetică şi munca (socială), una care nu este una neapărat opozitivă.

degradarea aurei e diagnosticul apariţiei unei noi realităţi teoretice – care poate să lase neatinsă arta în conţinutul şi potenţialul său critic (I: 110). Chestiunea post-auraticului, deja mai complexă la Adorno şi Benjamin decât lasă să se ghicească la prima vedere, nu este aşadar atât de uşor de concediat prin consemnarea sa ca industrie culturală (la fel cum postmodernul nu este pur şi simplu o negare a modernităţii).

4.4. UN CONCEPT MAI ÎNALT AL EXPERIENŢEI

„Nu există o altă gândire în sens propriu decât în oraşe"
(M. Horkheimer)

Singura justificare a formatului secţiunii anterioare este o nevoie de a propaga frustrarea. Nimic din toată opera autorului nostru nu e mai neclar decât acest focar al ei: problema experienţei. Totuşi, acest construct ideatic, aura, aşa cum este el, şi poate chiar prin încăpăţânarea cu care intervine în toate aceste dialectici sparte, este singurul capabil să ne conducă spre ceea ce avea în vedere gânditorul nostru printr-un „concept mai înalt al experienţei".

Se cuvine mai întâi o reaşezare. Aura este mai mult decât un concept-cheie descriind o estetică a receptării operelor de artă tradiţionale. Faptul declinului aurei şi pretenţia disoluţiei acesteia nu pun în vedere doar perisabilitatea tradiţiei ori a operelor, ci impun faptul că aura desemnează un mod constituit istoric al experienţei umane *tout court*. Acest mod de organizare a experienţei este în retragere dialectică. Rămâne încă în discuţie dacă aura vine a fi abolită (*aufgehoben*) de un nou mod al experienţei, dat maselor, capabile de o experienţă non-auratică, dar această posibilitate începe să fie probată prin noile arte, în contextul istoric al noilor tehnici de transmitere. Tot în discuţie rămâne şi dacă această nouă configuraţie a experienţei are potenţial revoluţionar. Aceste două elemente ale pariului inteligheţiei interbelice europene sunt substanţa însăşi a întregii critici a experienţei auratice, pe care le urmărim ca atare.

„Conceptul mai înalt al experienţei" este, în consecinţă, mult mai radical din punct de vedere politic şi filosofic decât pare la prima vedere. Doar din dorinţa de a expune radicalismul său filosofic, să ne fie îngăduit să indicăm, de o manieră tentativă şi analogică, trei mize ale acestuia, pe trei paliere diferite: speculativ-teologic, dialectic, şi revoluţionar. (Am lăsat deoparte palierul estetic[351]: Analizele de până acum trebuie să fi arătat suficient de clar că operele de artă constituie doar o zonă de investigare, şi nu interes primordial.)

[351] Reflecţii elaborate în această sferă problematică oferă Boris Groys, *Topologia aurei şi alte eseuri*, traducere de Aurel Codoban, George State și Lorin Ghiman, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2007.

Miza speculativ-teologică ţine de registrul cunoaşterii. Modelul ideal al cunoaşterii căreia i se poate ratașa este vechiul *sensorium dei.* Spre deosebire de acesta, strania întrolocare de spaţiu şi timp care e experienţa auratică prezintă o triplă diferenţă a cunoscătorului de cunoscutele sale: exterioritate spaţială a elementelor percepute, distanţă temporală faţă de elemente (care trebuie, aşadar, transmise) şi fragmentaritate (atât spaţială cât şi temporală). Experienţa, adică în fond, cunoaşterea fiinţei umane finite trebuie să caute să surmonteze această triplă diferenţă faţă de cunoaşterea divină rămânând conectată la analogonul său. De aceea, cunoaşterea este, de fiecare dată, o aducere la prezenţă a unei absenţe, o apariţie a unei depărtări. Cu alte cuvinte, legătura dintre registrul divin şi uman (în ordinea cunoaşterii, care nu-i diferită de cea a salvării) se poate menţine doar în măsura în care cunoaşterea umană este mod de a recupera distanţa ori absenţa cunoaşterii divinităţii, a salvării ori a judecăţii. Cunoaşterea trebuie să facă absentul prezent. Iar aceasta este aura. Experienţa umană, atunci este prin definiţie auratică.

A doua miză, cea dialectică, se ridică împotriva acestei ontologii. Ordinea universală („liniştea") pe care o aduce cu sine auraticul e generatoare de violenţă. Căci violenţa este rămasul încercării de recuperare a diferenţei dintre om şi zeul său. Ea se desfăşoară istoric ca dialectică a raporturilor dintre om şi natură, în care omul şi natura schimbă între ele rolul divinităţii într-o oscilaţie mitică ce osifică raporturile de dominaţie. Experienţa auratică se vede atunci captivă unei structuri căreia nu-i aparţine decât în virtutea unei analogii. Eliberarea cunoaşterii va trebui să se producă, atunci, împotriva tiparului auratic. Nu fiindcă idealul cunoaşterii absolute n-ar mai funcţiona: ci pentru că el se comportă „birocratic".

Şi, poate, pentru că a venit momentul să înţelegem că şi experienţa este istorică, şi, atunci, cuprinsă de aceeaşi frenezie a prezentului. Cunoaşterea, epistema, tradiţia, care fac absentul prezent, eşuează în a face prezentă salvarea. Ca simplă structură de acumulare, ele nu-s decât o forme de întârziere a inevitabilului. Această antikatechontică e miza politică a experienţei auratice şi de la această observaţie porneşte critica ei. Definiţiei aurei vine să i se adauge, în *Passagenwerk*, cea a urmei. Dacă aura (ca în alte locuri la Benjamin) este „apariţie a unei depărtări, oricât de apropiat ar fi ceea ce evocă", urma este, invers, „apariţie a unei apropieri, oricât de îndepărtat ar fi ceea ce lasă în urmă" (PW, M 16a, 4).

Fără îndoială, experienţa urmei e tot o experienţă auratică. Absenţa prezenţei evenimentului radical şi prezenţa absenţei sale sunt cele două faţete ale unui acelaşi mod

de a cunoaşte. De fiecare dată, eliberarea evenimentului este împiedicată de aceeaşi metafizică a prezenţei[352], şi de succedaneele sale culturale ori ideologice.

Intuiţia care ghidează această reconstrucţie a problematicii benjaminiene a experienţei este că gânditorul îşi propune, nici mai mult nici mai puţin decât să „zdruncine această lume chinuită" (I:35) de hauntologie[353]. Reuşita depinde de momentul istoric în care dialectica om-natură se echilibrează prin intermediul evoluţiei tehnicii. Un nou mod de a percepe îşi face loc în lume, ne anunţă Benjamin, în care vechile cadre, acumulative şi sintetice de prezentificare fac loc unora noi. În care observarea şi contemplarea sunt înlocuite de distracţie, subiectul de mase, iar lumea, de oraşe.

Neliniştea maselor

Diagnosticul degradării aurei ca demobilizare a tradiţiei din *Opera de artă* nu capătă sens fără indicarea mobilului acesteia: *tehnicile reproducerii au neliniştit masele*[354], care acum au devenit dornice „să aducă lucrurile mai aproape, din punct de vedere spaţial şi omenesc", o dorinţă „la fel de intensă ca şi tendinţa lor de a înfrânge caracterul unic al fiecărei realităţi prin acceptarea reproducerii ei".[355]

Actualizarea şi multiplicarea sunt procesele care pun astfel la dispoziţia unei percepţii obiectul reprodus, despuiat de vălul său, extras din sfera tradiţiei. Această percepţie, dependentă de - şi purtând în structurile sale - transformarea raporturilor sociale, revelează, în formele sale, o restructurare masivă a raporturilor dialectice dintre mase şi realitate.

Pentru a fi limpezi în acest punct care trece adesea neobservat, declinul aurei ca simptom al modificării percepţiei deschide la Benjamin problema cauzelor sociale ale acesteia, adică, prin extindere, face semn către ceea ce poate să „spună" noua configurare a experienţei despre aceste realităţi. Dacă modelul auratic al experienţei (experienţa auratică) are ca element central unicitatea fenomenului angajată dialectic (*wechselseitig*) de om ca observator implicat (omul e cel care se schimbă în aceste relaţii perceptive, pentru că el

[352] Jacques Derrida, *Scriitura şi diferenţa*, traducere de Bogdan Ghiu, Dumitru Ţepeneag și Radu Toma, Univers, 1998, p. 375 sqq.

[353] Cf. Capitolul "Aparitia inaparentului" din Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx*, Polirom, Iasi, 1999, p. 185 sqq.

[354] Merită menţionată şi contribuţia la problema neliniştii a lui Christoph Türcke, *Erregte Gesellschaft: Philosophie der Sensation*, C.H.Beck, 2002.

[355] Caracterul decisiv al acestei observaţii în economia argumentaţiei e demonstrat şi din prezenţa aproape nemodificată a pasajului în *Scurtă istorie a fotografiei* şi în toate variantele succesive ale KwE . cf. II.1: 378-379, resp. GS I.2: 440 (versiunea 1), GS VII.1: 355 (versiunea 2), I. 109-110 (versiunea 3).

însuşi este produsul dialecticii om-natură care se solidifică în *experienţa transmisă estetic* (*aesthetisch tradierbare Erfahrung*), domesticirea unicităţii este regula de formare a experienţei transmise, fie că vorbim de operele de artă (unde unicitatea experienţei devine unicitate a operei), fie că ne referim la edificiul tehnic-ştiinţific al cunoaşterii raţionale a realităţii (unde unicitatea este urmărită de exigenţele adevărului pentru a deveni reproductibilă experimental). În fiecare caz, raţionalitatea procedurală (epistemologia) descoperă ca element regulator al experienţei repetabilitatea contextului care opune subiectul cunoscător obiectului. Sinteza diversului perceptibil ca depăşire a relaţiei opozitive om-natură şi, la fel de important, capacitatea de a concatena (de a sintetiza prin acumulare şi confruntare) experienţele individuale – iată forma experienţei auratice. „Întoarcerea privirii" este primul pas al dialecticii care scufundă în subiect evenimentul sublimat conceptual - dar care ar putea avea ca efect şi scufundarea subiectului în eveniment.

Dezvoltarea tehnicilor reproducerii, care trec din sfera adevărului (teoretic) în cea a experienţei nu se mai adresează acum, datorită însăşi caracterul lor masificat, percepţiei individuale, ci maselor de consumatori-observatori[356]. *Noua estetică, noua cunoaştere nu mai au ca agens subiectul, ci masele*. Dacă, înainte de intrarea în această nouă etapă a modernităţii, experienţa era suma procedurilor aestetice (i.e. deopotrivă artistice şi perceptive) de sintetizare a unicităţii, de la elaborarea cumulativă a epistemei până la tezaurizarea epică, ca unicitate acumulatoare şi acumulantă contra unei alte unicităţi cumulative[357], ea devine acum *reproducere tehnică a unicului (künstlich*[358] *reproduzierbare Erfahrung)*, multiplicitate a identicului în relaţie cu mase de indivizi informe structural. Concret, aceasta este dialectica mase – marfă. În primul caz, rodul experienţei era opera de artă ca efect ultim al evoluţiei întrebuinţării cultice a unicului, în cel de-al doilea, experienţa rezultă din expunere, adică din înlesnirea contactului identicului cu multiplicitatea quasi-identică a non-comunului. Din nou, dacă experienţa auratică avea ca propriu cultul în afirmarea unui „noi" sintetic al autorităţii recunoscute (cf. şi I: 113),

[356] V. supra definiţia lui Mattenkltt. Cf. şi Richard W. Allen, „The Aesthetic Experience of Modernity: Benjamin, Adorno, and Contemporary Film Theory", *New German Critique*, 1987, p. 239: "Concepţia lui Benjamin privind distrugerea aurei ca transformare istorică a înţelegerii estetice de la moduri individuale la moduri colective ale receptării este crucială".

[357] De unde şi rolul memoriei care îl dublează pe cel al raţiunii în prezentificarea (sensului în pofida) unei absenţe (a acestuia).

[358] Adjectivul german păstrează latent şi sensul de „artistic" pe lîngă cel de „artficial", fapt care adînceşte echivocitatea termenului „experienţă estetică".

experienţa - să-i spunem deocamdată - „non-auratică" autorizează dispersia în forma distracţiei, amuzamentului. Astfel se prezintă lucrurile în Opera de artă:

> Masa crescândă a participanţilor a produs o schimbare a modului de participare. Faptul că noul mod de participare a apărut mai întâi într-o formă suspectă nu trebuie să-l inducă pe spectator în eroare. Cu toate acestea, unii au atacat virulent tocmai aspectul superficial. (…) În fond, este aceeaşi veche lamentaţie conform căreia masele vor să se *distreze*, în vreme ce arta cere *concentrare* din partea spectatorului. (I: 128, cp. cu GS I.2: 503-504; GS VII.1: 380, subl. ns.)

Maniera de constituire a unui „noi" în această experienţă modernă suspect de invizibilă trebuie să rămână pentru moment nelămurită, câtă vreme orice aglutinare strict „culturală" este, cum vom vedea ceva mai încolo, o identificare, o supunere puterii sintetice a cultualului, şi, deci, trebuie inclusă între formele false ale depăşirii alterităţii.

Teoria distracţiei

Ambiguitatea acestei experienţei care se refuză cadrului auratic e transmisă mai departe în echivalarea acestuia, ca manieră specific modernă de organizare a experienţei cu distracţia (*Zerstreuung*). Ajungem aici la una dintre cele mai interesante şi mai provocatoare concepţii privind recompunerea specific modernă a experienţei din secolul al XX-lea, rămasă, însă, fără multe consecinţe în ordine filosofică: teoria distracţiei ca nouă estetică (în sensul mai înalt, descris, al termenului). Eforturile cele mai însemnate în dezvoltarea acestui termen, „distracţie", ca fiind o cheie a problematicii experienţei moderne le fac Kracauer şi Benjamin. Lor li se poate adăuga critica inteligentă şi greu observabilă a lui Anders, realizată câteva decenii mai târziu. Exegeza a redescoperit abia recent acest filon, a cărui importanţă recunoscută e inegal exploatată.[359]

Eiland[360] observă o suprapunere „alunecoasă" a conotaţiilor pozitive şi ale celor negative ale termenului în variantele succesive ale teoriei distracţiei la Benjamin. Ar putea fi vorba însă de o concurenţă a motivelor brechtiene şi ale celor kracaueriene, care, în virtutea dihotomiilor trasate de vulgata interpretativă între cultura înaltă şi cea populară, pare să conducă spre ipoteza unei ezitări a lui Benjamin cu privire la potenţialul distracţiei. O altă ipoteză care ar putea fi testată e aceea că, la rândul său, conceptul distracţiei la Benjamin e structurat dialectic, adică, în calitatea sa de simptom, reţine ca proprie o „indecizie istorică

[359]. A se vedea contribuţiile lui Eiland, Hansen sau Allen.
[360] Howard Eiland, „Reception in Distraction", *boundary 2*, vol. 30, nr. 1, 2003.

a artei". Altfel spus, o teorie a distracţiei nu poate fi reconstruită prin tăieturi ferme faţă de ceea ce Benjamin numeşte aspectul său superficial. Dacă cultura înaltă, definită prin maniera perceptivă a concentrării (*Sammlung*), asimilării (*Einverleibung*) (GS VII.2: 678) este doar contrapartea dialectică a culturii maselor, cu definitoriul său perceptiv, divertismentul (*Zerstreuung*), atunci nici separarea dintre aceste două moduri ale percepţiei, cel contemplativ (auratic) şi cel distras nu pot fi pe deplin separate - decât în detrimentul amândurora. Situarea la poli opuşi a distracţiei şi a concentrării ar trebui aşadar înţeleasă ca polarizare dialectică a două forme [concurente şi concomitente istoric] ale percepţiei, principiul auratic şi cel „strict opus", concentrarea şi distracţia:

> „Divertismentul şi concentrarea se află la poli opuşi, ceea ce ar putea fi formulat după cum urmează: un om care se concentrează în faţa unei opere de artă este absorbit de ea. El intră în ea, cum face acel pictor chinez despre care legenda spune că s-a pierdut în peisajul pe care tocmai îl pictase. Dimpotrivă, în cazul divertismentului, opera de artă pătrunde în masă şi este absorbită de ea." (I:128)

Demersul critic al lui Kracauer din 1926-27 se află în proximitatea celui benjaminian descris mai sus, pe care, cel mai probabil, îl influenţează semnificativ. În ciuda efortului de construire a unei totalităţi a unei industrii a distracţiei funcţionând ca sistem de încătuşare a conştiinţei pe cale să realizeze o înstrăinare completă, concretă (nu formală) a maselor, distracţia, crede Kracauer, nu e scop în sine şi nici experienţă superficială a dezordinii şi a caracterul pasager al realităţii, ci capătă valoare morală[361].

Kracauer utilizează explicit dubletul conceptual *Sammlung* (acumulare, sinteză) - *Zerstreuung* (distracţie, în sens propriu, însă şi dispersie), de pildă într-o manieră caracteristică în pasajul sibilinic din eseul „Azil pentru cei fără adăpost"[362] din *Salariaţii*:

> Nimic nu caracterizează mai bine această viaţă [a maselor salariate din marile oraşe] (…) decât felul în care apar în ea idealurile. Ele nu-i sunt conţinut, ci luciu, strălucire. Apar nu prin acumulare, concentrare (*Sammlung*), ci în distracţie, dispersie, risipă (*Zerstreuung*).[363]

Aici Kracauer pare a indica faptul că, într-un fel sau altul, masele salariate, fenomenul sociologic cu care se asociază dezvoltarea interbelică a Germaniei, nu sunt capabile să

[361] Siegfried Kracauer, *Das Ornament der Masse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, p. 315.
[362] Textul apare în anul 1929 în foiletoanele lui Kracauer din FZ, înainte de a fi strînse în volum, în 1930.
[363] Siegfried Kracauer, *Werke Bd. 1. Soziologie als Wissenschaft. Der Detektiv-Roman. Die Angestellten*, 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006, p. 288.

răspundă investiturii lor politice ca agent al emancipării – iar motivul pentru aceasta nu este neapărat unul exterior, aşadar de asociat cu relaţiile economice, ci ţine de incapacitatea acestora de a înţelege ceea ce li se întâmplă. Dinamica socială antagonică a grupurilor, chiar dacă promovată şi, uneori, orchestrată de către dispozitivele organizării muncii, se datorează în primul rând „lipsei de adăpost" ideologic a acestora, adică, cu alte cuvinte, incapacităţii acestora de a gestiona situaţia istorică, fie prin intermediul modelului burghez, complet erodat, fie uzitând de cel opus, al proletariatului, la rândul său şubrezit de ineficacitate teoretică şi politică.[364] Aceeaşi eroare intelectual-burgheză (amintită mai sus) de a presupune capacitatea maselor de a se emancipa pe calea educaţiei (a dezvoltării unei capacităţi reflexive) ordonează analizele lui Kracauer din *Salariaţii*. Însă această „lipsă de adăpost" a maselor se comportă ca metaforă-cheie a eşecului oricărei pedagogii a mulţimilor, e alegoria unei stări de fapt care nu mai lasă să se străvadă nici o societate mai bună, după cum admitea, fără iluzii, şi Adorno, peste alte trei decenii.

Opera de artă burgheză şi experienţa dezesperant-veridică pe care o aduce cu sine sunt, atât pentru Kracauer cât şi pentru Benjamin, secunde faţă de periheliul „culturii" maselor. Cifrul secret care descompune evidenţa atotputerniciei acesteia ca poleială a statu-quo-ului (adică nici mai mult nici mai puţin decât aparenţă care legitimează sau chiar înlocuieşte esenţele) presupune nu atât o adaptare a suprastructurii la bază cât, din contră, eforturile bazei de a se conserva în condiţiile şi termenii unei experienţe răspunzând deja de alt regim al ordinii şi reprezentării. Această convingere îl face pe Kracauer să afirme, la sfârșitul eseului „*Kult der Zerstreuung*" (Cultul divertismentului)[365] că masele se lasă înşelate atât de uşor doar pentru că sunt aproape de adevăr. Acesta este sensul „neliniştii maselor".

Întrebarea care se pune este cum anume se poate reformula vechea întrebare schilleriană sau kantiană a posibilităţii publicului de a se lumina. Aici Benjamin crede a găsi în teatrul epic al lui Brecht aliatul perfect în ridicarea de pe solul gol al acestei experienţe moderne a unui model estetic care să-i corespundă, aşadar o aşezare la acelaşi nivel a artei şi a percepţiei, pentru care fotografia, filmul şi arta suprarealistă sunt tot atâtea expresii. Opera de artă, afirmă Benjamin, trebuie „să producă în mod responsabil distracţie" (GS VII.2: 678). Reflecţiile adunate sub titlul „Teoria distracţiei" (*„Theorie der Zerstreuung"*, GS VII.2: 678-79)[366] vin să precizeze felul în care producţiile artistice pot, programatic sau

[364] *Ibidem*, pp. 279-287.
[365] Siegfried Kracauer, *Das Ornament der Masse*, p. 317.
[366] Cărora li se adaugă, desigur, şi fragmentele şi reflecţiile benjaminiene asociate KwE (GS VII.2: 673-78).

normativ, să relaţioneze cu noua structurare a experienţei ca distracţie. Dacă „supravieţuirea artei se pune din perspectiva luptei sale pentru existenţă", şi „adevărata ei umanitate stă în capacitatea sa de adaptare nelimitată", arta, supusă principiului erodării rapide în epoca reproductibilităţii (aşa cum era creată conform principiului durabilităţii în absenţa acestor mijloace), are a se conforma acestui principiu reorganizându-se, ceea ce se poate realiza fie prin supunerea sa modei, fie prin modificarea funcţiei sale, în politică. În unele cazuri, însă, cele două valori, cea de întrebuinţare şi cea educativă pot coincide (ca la Brecht, cum afirmă Benjamin), ceea ce ar avea ca efect scurtcircuitarea sistemului de înnoire a noului şi de producere a noului ca fetiş, care e moda. Deşi nu stau în mod natural laolaltă, sub presiunea tehnicilor reproducerii şi, deci, a producţiei standardizate de mărfuri, valoarea de uz şi cea paideică a bunurilor converg. Arta intră în atingere cu marfa şi marfa cu arta, ceea ce generează, în opinia lui Benjamin, posibilitatea formării unei noi maniere de a (se) învăţa (*Lernen*), de a se deprinde cu lumea (GS VII.2: 679). Arta, aşadar, este silită a se adapta schimbării survenite prin transformarea suprastructurii la nivelul mediului şi formei de livrare a bunurilor culturale pentru a-şi confirma poziţia în mecanismul dialectic al relaţiilor sociale, sau este condamnată să dispară complet ca atare, dacă nu reuşeşte să conserve potenţialul său de expresie a acestuia. Forma mimetică de organizare pe care o dublează stilistic şi constructiv arta trebuie să fie cea a montajului, cea care constituie contrapartea experienţei distrase şi confirmarea ligaturii dintre artă şi mase. Analizele critice ale lui Benjamin cu privire la suprarealism, la teatrul epic al lui Brecht, la film şi fotografie sunt orientate de verificarea şi expunerea manierei în care arta oferă acces mediat, analogic, la realitatea pre-teoretică (a se citi aici: pre-culturală) a experienţei ca atare. Montajul nu este aşadar o tehnică de compoziţie, ci, în primul rând, o practică mimetică, indiferent de eventuala sa turnură tehnică ulterioară, care trebuie suspectată în maniera sa de a produce efecte. Dacă arta nu este decât un mimesis al experienţei, o „expresie, sau o reproducere a formei acesteia (*mimetisch aufgefasste, produzierte Erfahrung*) ea nu va putea fi ceea ce încă se mai spera de la ea, ori, dacă este totuşi, e în virtutea unui efect. Cultura maselor nu e, nici în cazul suprarealismului, nici în cazul filmului, etc, altceva decât un construct, aşadar nu ceva produs de către masele însele.

Acceptând ipoteza că discuţia cu privire la operele de artă constituie doar studiul de caz pentru a analiza situaţia experienţei moderne – cu alte cuvinte, că arta nu este, ca la Adorno, singurul punct de ancorare al criticii imanente, ci, mai degrabă, poligonul de încercări a unei concepţii care străvede în experienţa ca atare acest loc de apariţie al

realităţilor teoretice[367], interesul benjaminian pentru cinema e inteligibil conform afirmaţiei că ceea ce se conturează, odată cu impunerea ca regulă a acestei experienţe este o nouă estetică (ca raportare la realitate), care mobilizează masele în vederea unor sarcini cărora individul li se sustrage.[368] Mediatorul invocat în aceste raporturi este nu atât „aparatura" (*Apparatur*), obiectivul, ci acel aspect artificial care se arată de la început ca fiind definitoriu pentru experienţă: clădirile, arhitectura. Mai exact, mediatorul antitezei fundamentale a experienţei este mereu tehnica, adică maniera de a uzita de natură; iar oraşul ca întreg, spaţiul construit, arhitectura reprezintă elementul mereu prezent în experienţa concepută nu doar ca simplă „luare la cunoştinţă" cu privire la realitate, ci, aşa cum trebuie înţelese aceste raporturi dialectice om-natură, ca modificare reciprocă prin uz (prin practică, întrebuinţare). Modelul de care trebuie să se slujească filmul ca artă conceput conform sarcinii sale dialectice este să forjeze în interiorul artei un model de receptare asemănător vieţii în oraş, care este de la început de apanajul unei percepţii colective şi distrase (GS VII.1: 381).

Oraşul

Tactic (uz) – Tactil (percepţie)

Interesant este că Benjamin utilizează doar în cea de-a doua versiune a *Operei de artă* conceptul care clarifică uzul şi destinaţia oraşului, preferând, în celelalte versiuni, un altul. În varianta a doua, aşadar,

> „clădirile sunt receptate în două feluri: prin uz şi prin percepţie. Sau, mai bine zis: *tactic* şi optic. Nu există despre această receptare nici un concept dacă o reprezentăm în contextul celei a concentrării (…). Nu există de partea tacticului niciun corespondent pentru ceea ce este contemplaţia în sfera vizuală. Receptarea tactică procedează nu pe calea atenţiei, ci pe cea a obişnuinţei." (GS VII.1:381, trad.ns.)

[367] Această ipoteză scoate din joc interpretarea, curentă în cazul teoreticienilor cinematografiei, că filmul ar fi acea formă de artă a maselor care preia funcţia adorniană a artei înalte, generând atîtea confuzii cu privire la disputa, şi aşa încărcată de obscurităţi, dintre Adorno şi Benjamin. Această din urmă lecţiune esenţializează, în pasajul benjaminian devenit celebru în teoria filmului, funcţia exerciţiului şi a obişnuinţei ca agent al unui fel de *Bildung* a conştiinţei critice a maselor. (I : 129 : „*Zerstreute und begutachtende Rezeption"*.) cf. de pildă Eiland, *lucr. cit*. Această ipoteză îşi află confirmarea parţială la Benjamin acolo unde acesta recenzează uzul programatic brechtian al distracţiei în cazul teatrului său (suprapunerea valorii de consum cu cea educativă, însă cu ambiţii ceva mai modeste.

[368] Acest pasaj din cea de-a doua versiune a KwE, ocolit de comentatori, confirmă pe deplin ipoteza noastră privind miza politică a „esteticii" benjaminiene.

În celelalte versiuni, raportarea „tactică" este înlocuită cu cea „tactilă" (Cf. I: 129, GS I.2: 465; 504-505). Este o decizie greu de explicat. Să fi decis Benjamin să consacre discuţia doar aspectelor perceptive, fără a mai lua în discuţie direct uzul? Consideră el suficiente explicaţiile că opera de artă îşi schimbă funcţia socială odată cu degradarea aurei, trecând din poziţia sa servilă în cadrul cultualului în cea a politicii? Mai degrabă cei doi termeni sunt, pentru Benjamin, sinonimi sau interşanjabili. Politicul vrea să spună: o anumită atitudine cu privire la raporturile dintre om şi natură, sau, mai precis, o anumită atitudine cu privire la realitatea socială, una care nu poate, desigur, să fie strictamente o receptare pasivă, contemplativă, teoretică – ci este matricea unui praxis. Concurenţa dintre valoarea de cult şi cea expozitivă în cazul operei de artă vorbeşte, prin angajarea ei ca structură dialectică a experienţei în întreaga ei evoluţie istorică, despre autoritatea care stă la baza veracităţii experienţei. După cum ştim, în primul caz, autenticitatea, singularitatea prezenţei materiale a obiectului o făcea credibilă, în vreme ce, în al doilea, pare a funcţiona o evidenţă înrudită. Prezenţa a ceva absent din experienţa auratică e, în cazul expunerii, posibilitatea de a aduce aproape, de a lipi literalmente de piele absenţa a ceva totuşi prezent. Dacă „haina e mai aproape decât cămaşa" pentru modelul auratic prim, pentru cel de-al doilea în ordinea momentelor sale dialectice, cel al absenţei unei prezenţe, este ca şi cum masele şi-ar pipăi rănile de pe corpul gol.

Sociologie dialectică a urbanismului.

Spaţiul de întâlnire a mulţimilor cu marfa este oraşul, camera de curiozităţi în care acestea pătrund cu un amestec de fascinaţie şi oroare. Dacă destinul modernităţii ca epocă a luminilor gândirii se împlineşte doar la oraş (Horkheimer), aceasta nu e decât efectul scontat şi pregătit al unei „înşelătorii în masă" (*Massenbetrug*) pe care mulţimile sunt aproape a o descoperi în spatele tuturor reificărilor înscenate de aceeaşi gândire, conform unei logici impuse celei de-a doua naturi ca proprie (şi, prin aceasta, intangibilă şi inexorabilă): o logică sintetică şi cuprinzătoare a repartiţiilor spaţiale, a distribuţiei social-economice, a dinamicii şi a ritmurilor demografice ale muncii şi loisirului. Analizele critice ale lui Kracauer din anii 20-30 asupra vieţii maselor în metropolele secolului al XX-lea, care transformă reportajul în sociologie şi sociologia în revelator fotografic al actualului[369], structurează problema prezentului în termeni înrudiţi cu cei benjaminieni. Deplângând dezinteresul comentatorilor pentru explicitarea teoretică a urbanului în termeni sociologici,

[369] Cf. recenzia lui Benjamin la *Die Angestellten* în GS III: 227.

Lewandowski[370] pierde din vedere pentru o clipă faptul că miza analizelor benjaminiene nu este, în Passagen-Werk, una sociologică, ci, mai degrabă, una politică, sau, dacă se preferă, una revoluţionară. În fapt, uşurinţa cu care exegeza pare a indexa tema oraşului e contrabalansată de dificultăţile de a situa epistemologic analizele lui Benjamin (ca şi pe cele ale lui Kracauer), care ridică numeroase obiecţii faţă de ceea ce se numea şi se făcea ca sociologie în mediul academic. E cunoscut îndeobşte faptul că acestui subiect îi consacră Kracauer una din primele sale lucrări, *Soziologie als Wissenschaft [Sociologia ca ştiinţă]* (1921)[371], la fel cum e acum clară poziţionarea diferită, critică, a membrilor Institutului de Cercetări Sociale faţă de main-stream-ul metodologic şi metateoretic al disciplinei. Benjamin exprimă o aprobare de principiu a demersului şi mizelor lui Kracauer când scrie, referitor la „metoda" pusă în operă în *Salariaţii*, că ea se deosebeşte conştient de „şuşotelile academice ale sociologiei" ale cărei truisme, oricum, nu fac decât să „netezească până la inofensiv toate canturile şi colţurile problemei". Maniera de a opera a sociologiei de şcoală i se pare lui Benjamin, la fel ca şi lui Kracauer, doi „extra-universitari", doar încă o manieră de a „dribla" realitatea, puţin diferită în fond de tehnica frazei care înfierează a reportajului.

> „Cunoaşterea şi materialul observaţiei sociologice sunt, aşadar, simple precondiţii ale acestei maniere de lucru, care merită o tratare precisă datorită originalității sale ca şi datorită forţei de pătrundere a concluziilor sale. " (GS III: 226)

Caracterizând metoda lui Kracauer de a prezenta imagini care descriu nu doar inconştientul colectiv, nu numai lumea empirică ci tocmai realitatea socială, Benjamin indică miza interesului ca fiind extra-ştiinţifică (mai precis: politică) şi confirmă afinitatea electivă între pătrunzătoarele „*Bilderwitz*" a acestuia, în care autorul dezleagă visele politice (Kracauer e descris ca un *politischer Traumdeuter*) (GS III: 227) şi metoda sa, frapant similară, de a decanta precipitate logic-imagistice ale oraşelor (*Denkbilder der Städte*) pe care le aduce cu sine el însuşi din diferitele călătorii[372]. Evident că şi unul, şi celălalt au ca punct de plecare al ghiciturii lor o „magie albă, care merge mână în mână cu observarea

[370] Joseph D. Lewandowski, „Street culture The dialectic of urbanism in Walter Benjamin's Passagen-werk", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 31, nr. 3, 1 mai 2005.

[371] Siegfried Kracauer, *Werke Bd. 1. Soziologie als Wissenschaft. Der Detektiv-Roman. Die Angestellten*, pp. 9-106.

[372] Facem aici aluzie la volumul pe care îl pregăteşte Benjamin, sub titlul de lucru *Denkbilder [Imagini ale gîndirii]*, şi care conţine un număr important de texte dedicate oraşului, cum ar fi eseul *Moskau*, alte observaţii mai mult sau mai puţin frugale despre Neapole, Capri, etc. vezi mai sus discuţia despre metodologia benjaminiană a descoperirii „realităţilor teoretice", pe care o anunţă programatic lui Hoffmansthal (v. *infra*)..

strictă, scrupuloasă şi sobră a ceea ce este experienţiat – în vreme ce magia neagră [se înţelege, a teoriei] rămâne mereu închisă în cercul misterelor". Ceea ce transpare aici cu claritate este, în pofida interpretării altminteri corecte a lui Lewandowski, că o cultură urbană este, parafrazând formularea lui Kracauer: „creată de mase pentru mase, şi considerată de marea majoritate a indivizilor ca fiind o cultură", adică o formă falsă a experienţei, singura care poate intra în vizorul analizei sociologice, în vreme ce ea trădează pentru această metodă sui-generis de „dezvrăjire", potenţialul său mesianic-politic genuin. Dialectica urbanismului din *Passagenwerk*, sau din celelalte materiale dedicate de Benjamin chestiunii oraşului nu are ca rezultat descrierea manierelor de „ interiorizare a spaţiilor urbane ca proces dialectic prin care structurile se încarnează în practici şi practicile se folosesc, transformator, de structuri"[373] – căci aceasta este identic cu definirea oraşului ca spaţiu propriu al „culturii pozitive"[374], preluată imediat de aceeaşi raţionalitate structurantă şi administrativă pe care pare a o depăşi, dar pe care nu poate decât să o pună în noi contexte, hrănindu-i astfel foamea de ordine. – Ordine a dialecticii pe loc a urbanului, pe care, printr-o confuzie, Lewandowski o pune să funcţioneze ca generator al culturii maselor prin interiorizare colectivă a statu-quo-ului.

Ideea lui Lewandowski, desigur, generoasă, este aceea de a arăta că, în cazul lui Benjamin, evaluările sociologice dualiste cu privire la mediul urban (indicaţi fiind Engels şi Simmel) cad înaintea înţelegerii dialectice a raporturilor dintre raţionalitatea administrativă şi supraveghetoare a urbanului şi capacitatea de inovare a colectivităţilor. Atâta doar că resorbţia dialectică a acestei situaţii într-o cultură este mormântul acţiunii politice. Iar Benjamin poate fi învinovăţit de orice, numai de asta nu. Este necesară aşadar o reconsiderare a dialecticii urbanului în alţi termeni la Benjamin, mai precis, introducerea centralităţii fenomenului mărfii pentru constituirea experienţei (încă ne-culturale) a maselor. Nimic mai firesc atunci decât să privim cu simpatie evaluările sumbre ale unor Engels sau Simmel, ele având măcar avantajul că nu lasă nimic viu în mâna „inamicului".

Jurnal Moscovit (1926-27), Moskau (1927)

Benjamin va publica în revista condusă de Martin Buber, *Die Kreatur*, un articol lung şi foarte amănunţit descriind experienţa vizitei sale la Moscova, din iarna 1926-27, în care

[373] Joseph D. Lewandowski, „Street culture The dialectic of urbanism in Walter Benjamin's Passagen-werk", pp. 293-95.
[374] Martin Jay, *The dialectical imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, p. 173 sqq.

prelucrează temele dispersate în *Jurnal* (GS. IV.1: 320 sq). Cele douăzeci de capitole ale acestuia sunt destinate, conform intenţiei programatice a autorului, surprinderii acelor aspecte ale vieţii Moscovei pentru care *realitatea factice e deja teorie*. Importanţa acestui principiu de construcţie, exprimat aici sibilinic, pentru opera ulterioară a lui Benjamin, şi, în special, pentru *Passagenwerk*, nu poate fi supraestimată. *Jurnalul moscovit* şi textele emergente din acesta câștigă o poziţie însemnată în exegeza benjaminiană. Dacă pasajele pariziene sunt alegoria modernităţii secolului al XIX-lea, *Jurnalul* oferă imaginile cheie a acestei stranii coda a revoluţiei moderne galvanizate numită bolşevism. Corespondenţele dintre aceste motive şi cele din convolutele *Proiectului pasajelor* sunt evidente: temele seriilor E (Hausmannizare şi baricadele), G (Merceologie (*Ausstellungswesen*), reclame, grandville), H (Colecţionarul), I (Interiorul, urma), P (străzile Parisului), T (Iluminatul public) (GS V.1), precum şi teme cuprinse parţial în alte astfel de serii se regăsesc în *Jurnalul moscovit*. Un inventar cvasi-complet al „realităţilor teoretice" cuprinse în *Jurnal* include: „remonte"; tramvaiul moscovit; joaca de-a v-aţi ascunselea a satului cu oraşul; degradarea interioarelor; copiii şi modul în care sunt crescuţi şi educaţi; cerşetoria; comerţul stradal; transportul în comun, o mulţime de consideraţii privind coloritul şi lumina specifice oraşului cuprins de iarna rusească; sonoritatea şi ritmurile specifice, spre deosebire de alte oraşe europene; o descriere fragmentară a întregului sistem publicitar, de la firmele magazinelor, trecând prin afişe, gazete de perete şi ajungând la elementele ubicue ale cultului lui Lenin; distrugerea vieţii private în bolşevism (în aşa măsură încât, pentru a-l parafraza pe autor, casă devine strada, biroul) şi apariţia unei noi caste avute (furtul eroic ce acompaniază eroismul revoluţionar); incursiuni cu privire la lichidarea intelectualului liber (primul act al piesei lichidării libertăţii intelectuale ca atare).

Spiritul de observaţie al lui Benjamin impresionează la fel de mult ca şi capacitatea sa speculativă de pune diagnostice precise pornind de la un minim de informaţii. „Remonte", termenul intrat în vocabularul uzual al moscoviţilor, indică transferul „luptei revoluţionare" în domeniul economic; noua mobilizare ce vizează transformarea realităţii prin progres tehnico-economic, redus, din cauza slabei industrializări şi organizări a activităţilor economice, la continua restructurare administrativă. Această disponibilitate fără limite pentru schimbare afectează toate sferele existenţei, aducând oamenii într-o stare de pură pasivitate, dezlipindu-i de tradiţionalele puncte de ancorare ale stabilităţii vieţii în spaţiul privat. „Remonte", parola de intrare în bancul de experimente Moscova, înseamnă instalarea unui fost general ca director de teatru, a muta aproape peste noapte un muzeu în

fosta clădire a unui magazin alimentar iar pe acesta din urmă să-l regăseşti alături de un fost mare restaurant transformat în clădire de birouri, schimbarea orarelor de funcţionare ale instituţiilor, mişcarea browniană a comercianţilor stradali etc., dar şi permanenta migraţie a moscoviţilor dintr-o locuinţă într-alta, statul claie peste grămadă în interioare ale căror elemente desperecheate sunt mutate mereu şi mereu dintr-un loc într-altul. Totul până în punctul în care reperele vieţii de zi cu zi şi, totodată, şi ale opiniei publice sunt reduse la câteva, căpătând astfel caracter imuabil. Dependenţa faţă de punctul de vedere oficial şi în cele mai neînsemnate chestiuni, cum ar fi judecata de gust, infinitele precauţii şi nuanţe în poziţionarea critică (oricum grevată adesea de mari carenţe de educaţie şi informare) îl indispun pe Benjamin, care, altminteri, nu se grăbeşte să tragă concluzii cu privire la ce ar putea aduce în viitor această structurare a lumii ruseşti, în care încă mai crede a vedea formarea unei societăţi de ne-judecat conform grilei de valori burgheze.[375]

Dacă, datorită remontei, moscoviţii îşi află locuinţa în stradă, acest studiu de caz benjaminian vine să confirme, împotriva dialecticii urbanului reconstruite de Lewandowski, că fenomenul opus hausmannizării Parisului, prin care parizienii transformă strada în interior (PW M 3,1, citat de Lewandowski) sunt baricadele, altfel spus: revoluţia, iar nu o nouă cultură, un grupaj de practici urbane. Parisul, ca Vezuviu al socialului (PW C 1,6, citat de Lewandowski), nu poate să fie, pur şi simplu, o cultură urbană, ci o experienţă care, prin baricade, trimite dincolo de ea, la posibilitatea recunoaşterii în această structurare a experienţei a praxisului revoluţionar, pe care îl păstrează ca propriu. Interesant este că Lewandowski regăseşte baricadele şi locuirea ca motive centrale ale teoretizării benjaminiene a urbanului ca spaţiu propriu al experienţei moderne, dar decide, împotriva argumentelor pe care le-am înşirat aici, că ceea ce e decisiv e noua formă a vieţii sociale în oraş, iar nu „o teorie critică a vieţii urbane (adică a experienţei ad. ns.)”[376]. Pentru a face dreptate autorului citat, negarea potenţialului de emancipare a maselor urbane de către evenimentele istorice ne conduce către decizia sa de a recupera măcar aceste aspecte, să le numim deja secundare în ordine dialectică, asupra cărora poartă cu multă competenţă investigaţia sa.

[375] Lorin Ghiman, „Walter Benjamin, «Jurnalul moscovit».”
[376] Joseph D. Lewandowski, „Street culture The dialectic of urbanism in Walter Benjamin’s Passagen-werk”, p. 305.

5. FIZIOGNOMIA CULTURII POST-AURATICE. SCHIŢA UNEI CRITICI POST-REVOLUŢIONARE A TEORIEI REVOLUŢIEI

Unica filosofie care ar putea să se recomande ca atare faţă de disperare ar fi încercarea de a considera toate lucrurile aşa cum se prezintă ele din punctul de vedere al mântuirii.

(Adorno)

Ce cultură pentru o umanitate nemântuită? Benjamin şi Institutul de Cercetări Sociale

În ultimul fragment al continuării adorniene a Dialecticii Luminilor, *Minima moralia*, această dispariţie a vocii celui oprimat, care conduce la disperare, capătă forma unei reluări, în nota aceleiaşi lipse de mijloace, a proiectului de gândire adornian, care comportă atâtea asemănări cu cel al lui Benjamin:

> Unica filosofie care ar putea să se recomande ca atare faţă de disperare ar fi încercarea de *a considera toate lucrurile aşa cum se prezintă ele din punctul de vedere al mântuirii.* Cunoaşterea n-are parte de altă lumină decât de aceea pe care mântuirea o împrăştie asupra lumii: orice altceva se epuizează în reconstituire ulterioară şi rămâne simplă tehnică. Ar trebui edificate perspective în care lumea să se înfăţişeze aşa cum este, clintită din locul ei, alienată, cu fisuri şi falii adânci, aşa cum, la un moment dat, în lumina mesianică, ea se va revela ca atare, săracă şi deformată. *A accede, fără arbitrar şi violenţă, doar prin contact cu obiectele, către asemenea perspective constituie singura misiune a gândirii.* (…) (subl. ns.) Fapt însă cu totul imposibil, fiindcă el presupune un punct de vedere distanţat, fie doar şi cu o câtime, de cercul magic al existenţei, în vreme ce, pentru a deveni credibilă, orice posibilă cunoaştere nu trebuie numai smulsă pur şi simplu fiindului, ci, la rândul ei, este marcată de aceeaşi distorsiune, de aceeaşi insuficienţă, de care existenţa îşi doreşte să se salveze.[377]

Adorno formulează în prima parte a fragmentului un credo epistemic care nu se îndepărtează prea mult de cel al *Tezelor.* E vorba de plasarea într-un registru „escatologic" a materialismului istoric benjaminian, adică accederea prin contact cu obiectele (materialism) la un sens al lumii dincolo de ceea ce numim sens acum[378]. Problema care se

[377] Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, traducere de Andrei Corbea, Art, Bucureşti, 2007, p. 279 sq.

[378] Mendes-Flohr face trimitere la un interviu acordat de Horkheimer în care momentul accederii la acest adevăr e prezentat în sintagma: „Was wir „Sinn" nennen wird verschwinden" (Ceea ce noi numim „sens" va dispărea) P.R. Mendes-Flohr, „"To Brush History Against the Grain": The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 51, nr. 4, 1983, p. 636.

ridică, ca de fiecare dată, pentru ascuţitul simţ dialectic al lui Adorno, este cea a medierii, câtă vreme această cunoaştere trebuie să fie dezlipită de „cercul magic al existenţei", adică, în alţi termeni, nu poate fi nemijlocită, nu i se poate acorda privilegiul de a izvorî din pierduta concordie om-natură, deoarece aceasta ar însemna, nici mai mult nici mai puţin, ignorarea conţinutului acestei cunoaşteri, anume nedreptatea.

Diferenţa specifică dintre teologia inversă a lui Adorno şi gândirea lui Walter Benjamin însuşi constă în faptul că, în vreme ce Adorno se izolează în teorie, adică în ceva ce poartă mai departe numele de „cunoaştere", Benjamin pare a schiţa, cu eforturile sale de conturare a unei noi experienţe, câțiva paşi în afara acestuia, încercând să genereze nu cunoaştere ca atare, ci elementele mai mult sau mai puţin necesare – rămâne de văzut – ale unei *re-cunoaşteri*. Această re-cunoaştere, căreia trebuie desigur să i se găsească corespondentul potrivit în conceptologia benjaminiană a imaginilor dialectice[379], depăşeşte falsa dilemă habermasiană a „*bewußtmachende oder rettende Kritik*"[380] prin situarea sa în sfera purei imanenţe a politicului (a acelei „politici adevărate" pe care Benjamin o anunţă deja în anii 20), a praxisului revoluţionar al maselor. Efortul benjaminian ne pare orientat tocmai de intenţia de a oferi „material didactic" unor regiuni ale conştiinţei maselor, a căror trezire o presupunea, în care critica, activitate cognitivă, să se confunde cu acţiunea revoluţionară (una din manierele de realizare a acestei „fuziuni" fiind de analizat în interesul benjaminian pentru imitaţie, ca fundament al comportamentului). Desigur, deşi această diferenţă e cea care subîntinde dialogul dintre cei doi, poziţia de principiu a lui Benjamin nu e mai puţin marcată de aporii. Iar reacţiile lui Adorno şi ale altor reprezentanţi ai Institutului n-au fost blânde, în pofida, sau poate tocmai datorită profundei afinităţi faţă de poziţia acestuia. Îi sunt reproşate încrederea „oarbă" pe care pare a o investi într-o „cultură" revoluţionară a maselor, ca în eseul său despre opera de artă, atitudinea sa „ne-dialectică" în tratarea unor concepte, ba chiar lipsa de curaj.

Benjamin ar avea să-şi reproşeze destule, cu siguranţă, dată fiind starea teoriei sale a experienţei. Dar problema cea mai mare se află în mediul în care sunt discutate ideile sale cele mai îndrăzneţe şi mai riscante. În calitate de comentatori, putem nota, dar nu putem ignora realitatea care îl readuce pe autorul nostru de la revoluţie şi barbarie, de la mase şi experienţa lor, înapoi în auratic, în ceva ce încă mai este cultură. Incapacitatea lui

[379] Una din variantele de luat în considerare este suprapunerea acestui concept cu cel al comemorării, *Eingedenken*, cf. *infra*.

[380] În textul omonim cuprins în Siegfried Unseld, *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972, pp. 173-224.

Benjamin de a merge până la capăt, radical, cu această idee, eşecul istoric al revoluţiilor vremii sale, mediul intelectual în care îşi expunea ideile, toate contribuie la această reîntoarcere înspre cultură: cultură a maselor, cultură în slujba schimbării sociale, poate, dar, în sfârşit, totuşi cultură. Cel care căuta o „omenire care să supravieţuiască culturii" (I:230) îşi câştigă supravieţuirea în cultura pe care, în atâtea feluri, a ştiut să o arate ca devenind dezumanizată.

E momentul să facem la rândul nostru întoarcerea înspre cultură, arătând limitele fatale ale speranţei benjaminiene.

Cultura înaltă vs. cultura populară

Douglas Brent McBride realizează o trecere în revistă quasi-completă a temelor şi mizelor disputei centrate asupra consecinţelor teoretice ale eseului despre opera de artă, pornind de la premisa că cele două versiuni de evaluare a potenţialului culturii populare ar fi bântuite de fantasmele unei tradiţii speculative de factură romantică, originabilă la Schiller, ce investeşte experienţa estetică cu potenţial emancipator[381] – pe care, în cele din urmă, reuşeşte, dacă nu să le conjure, cel puţin să le îndepărteze. Această jalonare interpretativă a discuţiei dintre Adorno şi Benjamin datorează ceva lui Marcuse, cu observaţiile sale în privinţa importanţei textului schillerian „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" din *Eros şi civilizaţie*, care confirmă caracterul politic al artei; totuşi, autorul articolului nu se angajează nici în evaluarea poziţiilor lui Adorno şi Benjamin comparativ cu cea a lui Marcuse, nici în verificarea unui posibil recurs explicit sau implicit al lui Benjamin la Schiller în locurile cheie din *Kunstwerkessay* în care se afirmă trecerea artei în sfera politicului.

Pasajul decisiv în această reconstrucţie a disputei, extras din scrisoarea din 18 martie 1936 trimisă de Adorno lui Benjamin, sună după cum urmează:

> (Ambele [arta înaltă şi cea joasă] poartă stigmatele capitalismului, ambele conţin elemente ale schimbării (evident că niciodată ceva la jumătatea distanţei dintre Schönberg şi filmul american); ambele sunt jumătăţile rupte ale libertăţii întregi, care însă nu se poate reconstitui din părţile sale: a o sacrifica pe una alteia ar fi romantism, fie ca romantism burghez al conservării personalităţii şi a vrăjii sale, fie ca romantism anarhic, în oarbă încredere în atotputernicia proletariatului în cursul istoriei – a proletariatului care este însă el însuşi produs burghez. (trad. ns.)

[381] Douglas Brent McBride, „Romantic Phantasms: Benjamin and Adorno on the Subject of Critique", *Monatshefte*, vol. 90, nr. 4.

În opinia lui McBride, Adorno numeşte aici cele două spectre ale individului burghez autonom (corelat artei înalte) şi cel al proletariatului (corelat artei joase, culturii maselor) ca fiind cele două forme de subiectivitate cărora le corespund două modele contrastante ale operei de artă. Cele două, după cum o arată acesta mai departe, analizând apariţia acestora în contextul schillerian amintit, orientează idealul utopic dublu al romantismului: autonomia subiectului şi sociabilitatea intersubiectivă, contrapartea pozitivă a criticii reprezentanţilor şcolii de la Frankfurt, care analizează societăţile moderne tocmai în lumina alienării subiectului, a lichidării acestuia în determinaţia sa genuină ca instanţă autonormativă, autonomă, respectiv falsa colectivitate. Dacă acceptăm evaluarea lui McBride, că Adorno ar cădea pradă fantasmei individualităţii autonome prin creditul pe care îl dă artei înalte şi că Benjamin ar privilegia cultura maselor tocmai datorită optimismului său mai mult sau mai puţin justificat cu privire la potenţialul maselor de a sesiza, cu precădere în film sau în fotografie, contradicţiile şi nedreptatea socială – pe care le ia ca punct de plecare pentru acţiunea politică efectivă, originată astfel în ea însăşi, ca declaraţie de autonomie - rezultă o imagine simetrică a aporiei. Răspunsul se poate găsi doar în ceea ce deja Adorno propune, în aceeaşi scrisoare: o dialectizare a relaţiei dintre arta înaltă şi cea populară (în termenii lui McBride, care reamintesc respingerea de către Adorno a oricărei pozitivizări a relaţiei dialectice: „menţinerea celor două într-o relaţie echivalentă de negare mutuală") care e mediată de elementul, considerat altminteri decisiv de ambii preopinenţi, al tehnicii, ca răspuns pentru această formă aparte a dialecticii subiect – obiect, respectiv om – natură.[382]

Unul din aspectele care nu trebuie ignorate, este dependenţa relativă a problematizărilor teoretice a chestiunii maselor din perioada interbelică de un model anterior, care consideră decisivă relaţia dintre mase şi un lider al acesteia, oarecum în forma esenţializării „dorinţei de tată" a maselor, la care contribuie primele tratări ale problemei maselor, la graniţa dintre secolul al XIX-lea şi al XX-lea (în special Freud, Gustav le Bon, ş.a.[383]. Aici intervine desigur interesul Şcolii de la Frankfurt, care capătă formă de investigaţie sociologică în

[382] Douglas Brent McBride, „Romantic Phantasms: Benjamin and Adorno on the Subject of Critique", *Monatshefte*, vol. 90, nr. 4, p. 468; Cf. şi Martin Jay, *The dialectical imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, California University Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1996, pp. 253-281. Avem în vedere reconsiderarea, în cadrul Dialecticii Luminilor, a bazelor marxiste ale doctrinei Şcolii de la Frankfurt, care duce la înlocuirea dialecticii luptei de clasă cu cea om – natură

[383] Rolf Grimminger, Weyergraf, *Hansers Sozialgeschichte der Deutschen Literatur: 1918-1933*, vol. 8, Hanser, München-Wien, 1995.

sensul cel mai propriu, de a decela trăsăturile personalităţii autoritare. Desigur că această chestiune nu diminuează decât parţial investiţia emoţională în potenţialul maselor, luând în cele din urmă forma unei critici a raţionalităţii moderne occidentale. Cealaltă formă, structurare degradată (conform vocabularului dezamăgirii atât de specific apropiaţilor Institutului) a maselor este colapsarea registrelor culturii înalte şi a celei joase în sistemul industriei culturii, care corespunde "intereselor" capitalului (unde prin "interese" trebuie mereu să citim acea formă de suspiciune atât de aproape de dialectica înţeleasă în accepţiunea ei nietzscheană.)

Legătura cu proiectul luminist a gândirii benjaminiene ţine, în confruntarea sa cu poziţia kantiană, de reluarea în sens propriu a chestiunii condiţiilor necesare pentru eliberarea publicului ca atare de tutori (cu alte cuvinte, de orice formă de hegemonie), unde, de această dată, „publicul" nu permite nici o formă de instanţiere a vreunui subiect metafizic, aşadar nici a proletariatului. Această condiţie e desigur dificil de păstrat altundeva decât în sfera unui „anarhism", cum bine remarcă Adorno, câtă vreme ideea libertăţii trebuie totuşi să capete o oarecare consistenţă, şi, la rândul său, publicul trebuie să intervină în configurarea acestei libertăţi, iar pentru acţiunea acestuia trebuie indicate trăsături care scapă cu mare dificultate metafizicii: originare a acţiunii (într-o conştiinţă de un fel sau altul, capabilă aşadar de a prelua atributele acesteia), context al acţiunii, etc.

Identificarea „rea" a sferelor separate ale culturii înalte şi a celei populare în forma industriei culturii

Faptul ca aceasta (cultura „maselor") este sistem[384], nu poate decât să indice lipsa de autonomie congenitală a acesteia. Inexistenţa unui exterior al industriei culturii ar indica, nici mai mult nici mai puţin, că, pe lângă faptul că nedreptatea nu este nemijlocit observabilă, ba, din contră, ea e în mod nemijlocit făcută invizibilă prin mecanismele tradiţionale, adică, altfel spus, e făcută literalmente una cu pământul (e adusă la nivelul naturii, cea care, cum spune Benjamin, deoarece nu poate vorbi, jeleşte – de unde rezultă un aspect al raportului la natură încă neinvestigat) – ea nu capătă expresie nici prin intermedierea acestui mediu care e arta, ori, dacă totuşi asta se întâmplă, nu mai e nimeni care să poată sesiza astfel vreun potenţial de schimbare (potenţial numit, la Bloch, *Gluecksdifferenz*[385]), nu există nici o instanţă capabilă să lege, în forma unei conştiinţe istorice a nedreptăţii, observaţia de acţiune. Sau, dacă există, e vorba de indivizi, de unde

[384] Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 128.
[385] P.R. Mendes-Flohr, „"To Brush History Against the Grain"".

privilegierea, de către Adorno, a textului lui Lenin plus aprecierea deosebită acordată imaginii benjaminiene a masificării proletariatului, a dezintegrării sale ca subiect.

Separarea artificială a sferelor culturii înalte şi a celei populare

Referitor la interpretarea lui McBride, că, în bună măsură şi datorită contribuţiilor lui Adorno şi Benjamin, artiştii secolului al douăzecilea au învăţat să trăiască după „marea divizare" dintre arta înaltă şi cea joasă, se poate reveni cu destule precizări. Interesul nostru se apleacă asupra chestiunii că această mare divizare a fost recunoscută încă în epocă (în perioada interbelică) atât de către reprezentanţii culturii înalte, cât şi de către mase, iar această observaţie constituie unul din elementele decisive în restabilirea atitudinilor specifice ale epocii. După cum arată Löwenthal, discuţiile conduc în genere către separarea culturii de masă de artă, cele două fiind puse să joace roluri într-o pereche opozitivă. În al doilea rând evaluările tipice în conflict sunt cea psihologică şi cea morală[386], ambele inervate de realitatea şi imageria asociate progresului tehnic. Ceea ce este însă decisiv aici este aspectul că, la nivel motric-fantastic, această rupere a artei joacă un rol hotărâtor, care poartă asupra unor întrebări interpretabile în contextul organizării sistemului speranţei mesianice: dacă inteligheţia iudeo-germană respinge cu atâta hotărâre idea unui lider charismatic[387], rămâne ca speranţa să fie asociată unui alt agent istoric, de data aceasta colectiv, indiferent dacă el va fi numit sau nu proletariat. Aici intervine disperarea şi dezamăgirea inteligheţiei, de a se vedea complet separată de viaţa acestuia, pe care o invidiază şi o dispreţuieşte deopotrivă. Investiţia emoţională în chestiunea maselor ca *agens* politic, aşadar ca entitate capabilă să producă schimbarea, fie ea pozitivă sau negativă, e enormă.

Preţul realizării proiectului raţionalităţii subiective devenită instrument de impunere şi apoi de prezervare a statu quo-ului este, în cele din urmă, renunţarea la sine, autonegarea. Episodul sirenelor Odiseea ne îngăduie să observăm tocmai inadecvarea pe care o presupun dualităţile născute de raţiune[388] în contextul relaţiilor de producţie. Refuzul gratificării în cazul vâslaşilor cu urechile astupate pentru a nu auzi marea şi singura povestire a tot ceea ce s-a petrecut aşa cum s-a petrecut echivalează cu renunţarea (de bună voie) a maselor nu doar la rezistenţa sa faţă de dominaţie, ci chiar cu refuzul de a se

[386] Leo Löwenthal, *Schriften 1: Literatur und Massenkultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, p. 13; cf. şi Theodor W. Adorno, „Rezumat despre industria culturii", *Idea arts + society*, nr. 22, traducere de Lorin Ghiman şi George State.

[387] Adam M. Weisberger, „Marginality and Messianism: German Jews and Socialism, 1871-1918", *Politics & Society*, vol. 20, nr. 2, 1992.

[388] Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 46.

menţine în sfera recunoaşterii adevărului. În vreme ce Odiseu, legat de catarg, exprimă pentru prima oară starea de fapt a culturii, care, lipsită de posibilitatea împlinirii, se desparte pentru totdeauna de realitate, de sfera acţiunii şi a adevărului specific acesteia, putând fi menţinută doar în forma „promisiunii fericirii”[389].

Ce ne facem însă, dacă vâslașii, pot, cumva, să audă cântecul sirenelor? Sau, chiar neauzindu-l, ajung să îl cânte ei înşişi? Nimic nu poate să împiedice cultura să spere şi să dispere, în acelaşi timp, să invidieze şi să dispreţuiască vocea mută, cacofonia care, cine ştie, ar putea ajunge să fie nu artă, ci adevăr. Nu este vorba aici de o simplă ambivalenţă interesată a culturii înalte faţă de ruda ei săracă. Ci de sfârșitul culturii așa cum o cunoaştem datorită pierderii rolului său. Nimic nu este mai puternic, în cultură, şi pentru cultură, decât contemplarea imposibilului. Şi nimic mai înălţător decât tragismul recăderii în certitudine, în evidenţa dinainte prevăzută a eşecului.

Un eşec teoretic anunţat, aceasta ar putea fi, într-o primă evaluare, teoria benjaminiană a barbariei (sau a „culturii” maselor). La acesta reacţionează în singurul mod demn încă lăsat subiectului modern, Adorno, prins în învălmăşeala teoriei şi a practicii ei în vremurile „revoluţiei 68”.

Adorno: *Wer denkt ist nicht wütend* (Cine gândește nu e furios).

Poziţia lui Adorno cu privire la existenţa unei serii de disparităţi între cultura înaltă şi cultura populară, exprimată deja în corespondenţa sa cu Benjamin, este extrem de fertilă în conducerea complicatului sistem de medieri specific gândirii sale. În punctul său decisiv însă, aşadar la capătul acestora, întâlnim o teribilă rezistenţă, care răspunde unei întrebări care adesea rămâne nespusă: care e locul intelectualului în această lume dezauratizată. Am văzut deja referinţa la Lenin, atât de apropiată, ironic, de maniera în care cultura înaltă şi cea populară vor fi „unite” în ceea ce va deveni realism socialist. Rămâne de discutat aici unul din textele adorniene celebre, „Resignation”, în care acesta ia poziţie explicit faţă de mişcările revoluţionare din Germania Federală a anului 1968, la pregătirea cărora contribuise substanţial în calitatea sa de conducător al Institutului de Cercetări Sociale, şi ca voce publică de primă importanţă, dar la care, în mod caracteristic, refuză să participe.

> Cel care gândește, nu este, cu toată critica, furios. Gândirea a sublimat furia. Fiindcă nu trebuie să şi-o facă sieşi, nu vrea să le-o facă nici altora. Fericirea care se dezvăluie sub privirea gânditorului este fericirea umanităţii. Tendinţa de oprimare universală se opune gândirii ca atare.

[389] *Ibidem*, pp. 38-41.

> [Dar] gândirea este fericire chiar şi atunci când determină nedreptatea: prin aceea că o exprimă. Doar astfel ajunge fericirea pe tărâmul nefericirii universale. Cel care nu se lasă copleşit [de nefericirea universală] acela nu s-a resemnat.[390]

In acest caz, sublimarea furiei prin gândire nu mai cadrează cu imaginea mărturisitorului pentru nedreptate, iar faptul că aceasta ar putea să transpară, să ajungă oarecum la expresie e egal cu zero, câtă vreme e lichidat orice potenţial de schimbare. Pentru că ceea ce se cere, cum am arătat, este participarea, lupta, acţiunea. Ceea ce crede Adorno a vedea, încă dinainte de a se întâmpla, fiindcă a fost deja prescris de eşecul teoriei (cade în urma ei), este nu acţiunea, ci „pseudo-acţiunea", nu eliberarea de dominaţie şi de frică, ci o simplă indigestie a sistemului, care deja a prescris deja un rol spontaneităţii şi nemijlocirii acţiunii colective.

„Do it yourself", cuvântul de ordine al revoluţiei, căutând să rescrie totalitatea prin exemplu şi să scurtcircuiteze sistemul mijlocirilor moderne ale lumii administrate prin spontaneitatea nemijlocitului trebuie să eşueze, pentru că nu este nimic altceva decât reflectare mimetică a acestei ordini. Aceasta nu s-ar fi putut întâmpla dacă visul benjaminian ar fi putut fi îndeplinit. Motivul eşecului benjaminian este, practicamente, motivul eşecului generaţiei 68: *„În acest moment nu e vizibilă concret nici o organizare socială superioară."*. Nu este vorba de un eşec teoretic, ci de unul de la nivelul realităţii. Speranţa pusă în cultura maselor, în cultura ne-auratică, în felul în care o face Benjamin, şi, alături de el, destui alţii, nu se justifică prin nimic. Profeţia a fost falsă.

Adorno are tristul privilegiu de a avea, încă o dată, dreptate. Am putea spune, retrospectiv, că proiectul benjaminian era încă romantic, că el, ca şi reprezentanţii mişcării 68 credeau încă într-o idee. Adorno le împărtăşeşte credinţa. Doar că, pentru a nu-şi pierde speranţa, o priveşte cu neîncredere în momentul în care se manifestă. Într-adevăr: noile media nu au adus cu sine nimic în plus nici maselor, nici societăţii în ansamblu. Cultura maselor nu poate cu nici un chip să fie numită, din câte am putut vedea şi auzi, cultură. Ea nu aparţine maselor: ea este industrie, şi anume: industrie a conştiinţelor. Opacitatea lumii administrate, adică a societăţii, nu a pierdut nimic din forţa ei, dimpotrivă. Începe să pălească, în schimb, speranţa, lăsând loc nelimitat acestei religii a disperării care e capitalismul (GS VI:100).

Ce cultură, aşadar, pentru o umanitate deznădăjduită?

[390] Theodor W. Adorno, *Kultur und Gesellschaft II*, vol. 10.2, Gesammelte Schriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 798-799.

Căutam, cu ambiţii şi speranţe mai moderate decât Benjamin, elementele unei teorii a revoluţiei pentru azi. A da seama de posibilitatea acesteia rămâne sarcina fundamentală a gândirii care nu a depus armele. Problema care incumbă aceleaşi gândiri este aceea de a indica modul de supravieţuire a speranţei mesianice în post-istorie. Fizionomia culturii post-auratice înseamnă, atunci, a discerne şi a citi trăsăturile speranţei pe chipul ei desfigurat.

ÎN LOC DE CONCLUZII

O lucrare de exegeză, căutând adevărul în detalii şi conexiuni, e inerent rezistentă rezumării. Pare mai important ce „spune" ea în fiecare şi în toate nuanţele, detaliile, nesiguranţele şi eşecurile sale. Dacă, însă, exegetul se simte chemat să-şi readucă în prezent obiectul, ca pe un combustibil pe care îl aşteaptă focul, tot ce-i rămâne de făcut, la sfârşit, e să inventarieze rămăşiţele carbonizate: să încerce să spună ceea ce nu s-a lăsat spus, ceea ce nu a putut fi spus.

Lucrarea de faţă porneşte de la ideea că reconstrucţia, adică: regândirea (aşadar: actualizarea) conceptului benjaminian al politicului depinde de înţelegerea constelaţiei ideatice mesianism - politic - experienţă, în modul în care aceasta apare, în dispuneri schimbătoare, în opera şi viaţa autorului nostru. Dar efortul exegetic singur nu ar fi putut niciodată să readucă în actualitate elementele gândirii benjaminiene. Era nevoie să se arate că această gândire a gândit, în expresia citată a lui Adorno, corect, devenind astfel recuperabilă şi disponibilă în orice moment. Era apoi nevoie să se arate de ce această gândire dă, totuşi, greş, şi de ce ea rămâne ineficace practic. Apoi: cum se face că recuperările, interpretările şi actualizările pot să se înşele, cu bună credinţă, în atâtea rânduri, în timpul vieţii lui Benjamin, şi în momente istorice ulterioare? Cum se face că o idee, sau, mai bine, un compus de idei, atitudini, aşteptări şi acţiuni, deşi eşuează în planul realului, poate să reapară ulterior, organizând noi eşecuri, din nou şi din nou? Ce poate să mai însemne atunci „a gândi lucrurile în mod corect"?

Răspunsul acestor întrebări nu se poate găsi decât în spaţiul istoriei spirituale (*Geistesgeschichte*) – şi nici el nu e lipsit de aporii. Aici, problema corectitudini e înlocuită cu cea a supravieţuirii ideii. Ceea ce a fost gândit în mod corect va supravieţui, îşi va găsi drumul spre alte generaţii. În lipsa unor informaţii certe privind contactul sau influenţa, cercetătorii disciplinei se refuză, cel mai adesea, acestei evidenţe a supravieţuirii, care ar trebui să fie categoria lor de adevăr, ori caută să o recompună. Derrida crede să scape acestor probleme aşezând „mesianicitatea fără mesianism" drept „structură universală şi quasi-transcendentală a experienţei"[391] – dar această afirmaţie e pur şi simplu prea generoasă, şi ne slujeşte prea bine ca să fie adevărată. Într-un efort similar, Bensussan[392] vorbeşte de o scurtcircuitare a căilor transmiterii prin „reinventare" a ideii, dar ne dorim,

[391] Jacques Derrida, *Marx & sons*, Presses universitaires de France, 2002.
[392] G. Bensussan, *Le temps messianique*.

poate, mai multă responsabilitate şi mai multă conştiinţă istorică. Poate că, aici, în acest spaţiu al spiritualităţii umane (să-i spunem imaginaţie politică) supravieţuirea e legată de ceea ce dă speranţă şi credinţă.

Cu alte cuvinte, nu atât adevărul ideilor, cât forţa pathologiilor spirituale pe care le generează în oameni şi societăţi dau măsura „corectitudinii" gândirii. Politicul este o organizare a rezistenţei faţă de lume. În acest sens, în realitatea imanentă, indepasabilă, politicul nu este decât o profanare *sui generis* a mesianicului[393] care ştie că aici nu este vorba de un joc oarecare, ci de unul de a cărui rezultat depinde, de fiecare dată, lumea – Iar acest joca fost pierdut, până acum, de fiecare dată. De aceea, pentru că profan, mesianismul care dă fiziognomia generaţiei intelectuale iudeo-germane interbelice (şi nu doar a lui Walter Benjamin) nu poate să însemne doar speranţă, ci aduce cu sine şi spectrele dezamăgirii şi înfrângerii. Formularea definitorie a acestei generaţii este (şi nu ar putea fi altfel): *speranţă fără credinţă şi credinţă fără speranţă*.

Iată, aşadar, legătura dintre politic şi mesianism: *o intensitate a inimii* (I:203), o boală contagioasă a istoriei, care o sileşte să-şi taie propria cale.

Dar mesianicul trebuie să se regăsească undeva în spaţiul experienţei, căci nu poate pluti ca un duh peste ape. El este o supratensionare a experienţei auratice. Nu poate supravieţui decât atâta timp cât are aceeaşi formă - de prezenţă absentă şi de absenţă prezentă - ca şi experienţa care îl generează, şi pe care o ameninţă. Nu ne mai surprinde, atunci, dificultatea de a confirma succesul său în real prin indicarea unei alte structurări a relaţiei dintre om şi lume: el cheamă şi arată spre ceva ce-i este inaccesibil. Eşecul lui Benjamin în descrierea noii experienţe, pe care ne-am străduit să-l documentăm cu riscul de-a o face de două ori ilizibilă, se dovedeşte a fi, astfel, unul aşteptat. Această forţă mesianică slabă nu poate să câştige de una singură lupta cu religia disperării, ci poate numai să îi opună speranţa. Pentru a sparge banca imanenţei, speranţa are nevoie de un debitor: acesta este, la Benjamin, tehnica.

Tehnica pare să fie instrumentul prin care viitorul e făcut prezent. Această definiţie nu e chiar atât de banală: ea menţine un minim de legătură cu auraticul, părând a se comporta, pe versantul celei mai concrete şi mai materiale realităţi, ca un dublu al mesianicului. El deschide vaste câmpuri, aparent inaccesibile auratizării, le pune la dispoziţia unei noi

[393] Vezi Giorgio Agamben, *Profanări*, traducere de Alex Cistelecan, Tact, Cluj-Napoca, 2010, p. 59 sqq.

experienţe şi unor noi practici. Dar trebuie să ai frumoasa naivitate a anarhistului (şi Benjamin o are) ca să ignori modul în care aceste noi câmpuri sunt cucerite pentru oameni. Benjamin îşi pune nădejdea, ca un bun urmaş al anarho-socialismului şi pasionat cititor al lui Scheerbart, într-o cooperare (*Zusammenspiel*) între această „a doua tehnică" şi oameni, care să ducă la schimbarea lumii. Se vede deplasându-se, ca *flaneur*, prin aceste peisaje suprareale, şi se crede capabil, precum colecţionarul, să-i aducă noii lumi, bucată cu bucată, vechea lume descompusă, cu speranţa unei reaşezări drepte. Însă experienţa, de orice fel ar fi ea, auratică sau altminteri, nu-i ea oare prinsă într-un sistem de dominaţie – laolaltă cu tehnica? Se poate imagina, într-adevăr, o lume care să supravieţuiască culturii, căci ar fi doar parte a sistemului? Nu trebuie, cu necesitate, ca experienţa să se înstăpânească asupra totalităţii, să se închidă asupră-i, să facă, aşadar, cultură? Nu e, oare, ipoteza barbariei realmente o periculoasă cădere în reverii romantice ale unui concordism – ce nu a existat, oricum, niciodată? Asemenea întrebări, şi observarea cruzimii cu care sistemul ocupă noile teritorii deschise de tehnică, zdruncină încrederea în ipotezele cele mai îndrăzneţe ale autorului nostru. Adorno şi Şcoala critică par să aibă dreptate: o cultură este de neînlăturat: problema e doar că cea pe care o cunoaştem a devenit barbarie. De aceea, chestiunea noii lumi şi a chipului ei trebuie întoarsă la cultură: aici pare să fie totuşi singurul teritoriu în care lupta are încă o miză. Cultura post-auratică, aşa cum am numit-o, nu este căutata nouă stare a lumii: este cultura pusă în faţa recunoaşterii pericolului de a deveni înşelăciune universală.

Într-un singur punct rezistă ipoteza benjaminiană: în dubletului *Sammlung – Zerstreuung*. Din păcate, după ştiinţa noastră, Benjamin nu încearcă nicăieri să îl vadă într-o dinamică dialectică. Pe urmele lui Kracauer, mecanismul dispersiei (distracţia maselor) indică un nou mod de constituire a experienţei, opus concentrării (percepţia subiectivă). Aproape două decenii de la aceste încercări ale lui Benjamin, la mijlocul anilor 50 (când Benjamin era un nume nefamiliar, dacă era unul) colegul său de generaţie, Günther Anders, le consideră suficient de importante pentru a le discuta, fără referinţă directă, în primul volum al *Obsolescenţei omului*. Distracţia, afirmă el, nu-i decât o descompunere a simţurilor şi a facultăţilor orchestrată de cultura consumului. Apariţia eremitului de masă nu mai lasă nici un dubiu asupra direcţiei în care merge distracţia. Ceea ce ar fi (fost) necesar era, cum o intuia deja Adorno, indicarea modului în care dispersia trece în acumulare. Dacă nedreptatea, quasi-transcendentalul politicului, se află necesarmente dispersată în lumea (cultura) auratică, masele au capacitatea (mijlocită tehnic) de a o recunoaşte ca atare. Însă

nu regăsim la Benjamin prea multe elemente pragmatice ale ceea ce ar trebui să fie „tradiţia celor oprimaţi” (I: 197). Imaginea îngerului istoriei ar trebui să slujească drept cel mai bun imbold.

Există însă, mai aproape de noi, autori care văd ceva de felul acestei perechi, *Sammlung – Zestreuung*, într-o relaţie dinamică. Sloterdijk[394] vorbeşte de o cultură politică a descărcării şi acumulării mâniei care se suprapune peste întreaga civilizaţie occidentală. Chiar dacă psihopolitica sa e mai degrabă retrospectivă decât prospectivă, există suficient de multe elemente pentru a putea încerca reconsiderarea politicii mesianice a maselor din această perspectivă – lucru pe care dezvoltarea concretă a lucrării nu ni l-a îngăduit. Dacă ar fi fost totuşi locul unei discuţii mai aplicate, care să aducă laolaltă expunerea lui Sloterdijk şi sistematizările teoretice ale mesianismului benjaminian, cea mai importantă operaţie ar fi constat în înlocuirea principiului thymotic cu categoria nedreptăţii, cea care orientează politicul ca atare. (*Thymos*-ul pare a fi mai degrabă o cale de acces către categoria nedreptăţii – poate doar una dintre ele, un simplu existenţial.)

Iată, aşadar, în câteva pagini, întinderea lucrării noastre. Ea cuprinde, de fapt, trei teze: una de exegeză, una de istorie spirituală, şi una critică. Doar primele două au putut fi conduse mulţumitor în spaţiul acestei lucrări. Cea de-a treia, deşi prezentă ici şi colo în text, rămâne mai degrabă ca spaţiu de reflecţie care îngăduie derularea celorlalte. Aceste note de final încearcă să o aducă la lumină atât cât se cuvine. Eşecul gândirii, chiar al gândirii corecte, nu trebuie dispreţuit, ori dat la o parte cu superioritate. Căci gândirea ajunge să transforme lumea doar tocmai privind în faţă eşecul iminent, şi, poate, inevitabil.

[394] Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006.

BIBLIOGRAFIE

BIBLIOGRAFIE PRIMARĂ

BENJAMIN, WALTER, *Gesammelte Schriften*, vol. I: Abhandlungen; II: Aufsätze, Essays, Vorträge; III: Kritiken und Rezensionen; IV: Kleine Prosa, Baudelaire Übertragungen; V: Passagen-werk; VI: Fragmente, Autobiographische Schriften; VII: Nachträge, ediție de Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhauser, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.

BENJAMIN, WALTER, *Gesammelte Briefe*, ediție de Christoph Gödde, Henri Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995.

ADORNO, THEODOR W. & BENJAMIN, WALTER. *Briefwechsel 1928-1940*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994

ARCHIV, WALTER BENJAMIN, *Walter Benjamins Archive: Bilder, Texte und Zeichen*, Auflage: 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006.

BENJAMIN, WALTER, *Iluminări*, traducere de Catrinel Pleşu, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2002.

BENJAMIN, WALTER, *Originea dramei baroce germane*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Lorin Ghiman și George State, Tact, Cluj-Napoca, 2010.

BENJAMIN, WALTER; DERRIDA, JACQUES, *Despre violenţă*, traducere de George State și Bogdan Ghiu, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2004.

BENJAMIN, WALTER, *Jurnalul moscovit. Ediţie după manuscrisul autograf şi note de Gary Smith. Cu o prefaţă de Gershom Scholem*, traducere de Alexandru Suter, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2008.

BENJAMIN, WALTER, *Copilărie berlineză la 1900. Ultima versiune şi fragmente din versiunile anterioare. Cu un studiu introductiv de Peter Szondi şi o postfaţă de Theodor W. Adorno*, traducere de Andrei Anastasescu, Humanitas, Bucureşti, 2010.

BIBLIOGRAFIE SECUNDARĂ

ADORNO, THEODOR W., „Rezumat despre industria culturii", *Idea arts + society*, nr. 22, 2005, traducere de Lorin Ghiman și George State.

ADORNO, THEODOR W., *Kultur und Gesellschaft II*, vol. 10.2, Gesammelte Schriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

ADORNO, THEODOR W., *Minima moralia*, traducere de Andrei Corbea, Art, Bucureşti, 2007.

ADORNO, THEODOR W.; HORKHEIMER, MAX, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt am Main, 2006.

AGAMBEN, GIORGIO, *Enfance et histoire*, Payot, Paris, 2002.

AGAMBEN, GIORGIO, *État d'exception*, vol. 1, Seuil, 2003.

AGAMBEN, GIORGIO, *Homo sacer. Puterea suverană şi viaţa nudă*, traducere de Alex Cistelecan, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2006.

AGAMBEN, GIORGIO, *Profanări*, traducere de Alex Cistelecan, Tact, Cluj-Napoca, 2010.

AGAMBEN, GIORGIO, *Starea de excepţie. Homo sacer II, 1*, traducere de Alex Cistelecan, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2008.

ALLEN, RICHARD W., „The Aesthetic Experience of Modernity: Benjamin, Adorno, and Contemporary Film Theory", *New German Critique*, 1987, pp. 225–240.

ANDERS, GÜNTHER, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse?*, Editions Allia, 2001.

ANDERS, GÜNTHER, *Obsolescenţa omului*, vol. 1 Despre suflet în epoca celei de-a doua revoluţii industriale, traducere de Lorin Ghiman, Tact, Cluj-Napoca, 2013.

ARENDT, HANNAH, *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, 1968.

ARENDT, HANNAH, *Walter Benjamin 1892-1940*, 2, Allia, Paris, 2010.

BABICH, B., „Ad Jacob Taubes", *New Nietzsche Studies: Nietzsche and the Jews*, vol. 7, nr. 3-4, 2007, pp. v-x.

BATHRICK, DAVID, „Reading Walter Benjamin From West to East", în, vol. 12, 1979, pp. 246–55.

BEHRENS, ROGER, „Dialektik im Stillstand. Ein materialistischer Orientierungsversuch mit Walter Benjamin in der gegenwärtigen Krise", http://alt.rogerbehrens.net/07_Behrens.pdf, data accesării 25 august 2013.

BENJAMIN, ANDREW E., *Walter Benjamin and History*, Continuum, 2005.

BENSUSSAN, G., *Le temps messianique: temps historique et temps vécu*, Vrin, Paris, 2001.

BERGO, BETTINA, „Levinas's Weak Messianism in Time and Flesh, or The Insistence of Messiah Ben David", *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 225-248.

BERNSTEIN, J. M., „Benjamin's speculative cultural history", *Theory, culture & society*, vol. 16, nr. 3, 1999, pp. 141–150.

BERTSCH, CHARLIE, „The Aura and its Simulacral Double: Reconsidering Walter Benjamin's" The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", *Critical Sense. A Journal of Political and Cultural Theory*, vol. 4, nr. 4 (Fall), 1996, pp. 10-33.

BEUKEN, W.; FREYNE, S.; WEILER, T., *Concilium. Revue Internationale de Théologie.*, vol. No. 245: Le messianisme dans l´histoire, Beauchense, Paris, 1993.

BIELIK-ROBSON, AGATA, „Tarrying with the Apocalypse: The Wary Messianism of Rosenzweig and Levinas", *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 249-266.

BIENENSTOCK, MYRIAM, „Der Geschichtsbegriff: Eine teologische Erfindung? - Einleitung", în *Der Geschichtsbegriff: Eine teologische Erfindung?*, Echter Verlag, Würzburg, 2007.
BLOCH, ERNST, *Geist der Utopie, Erste Fassung. Faksimile der Erstausgabe*, Werkausgabe Band 16, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971.
BLUMENBERG, HANS; SCHMITT, CARL, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Suhrkamp, 2007.
BOLZ, NORBERT, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Kriegen*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1989.
BOURETZ, PIERRE, *Martori ai viitorului : filosofie şi mesianism*, traducere de Janina Ianoşi, Ioana Marina Ciobanu și Ţicu Goldstein, Hasefer, Bucureşti, 2005.
BOUVIER, P., *Millénarisme, messianisme, fondamentalisme: permanence d'un imaginaire politique*, Editions L'Harmattan, Paris, 2008.
BRADLEY, ARTHUR; FLETCHER, PAUL, „Introduction: On a Newly Arisen Messianic Tone in Philosophy", *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 183-189.
BREDEKAMP, HORST, „From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes", *Critical Inquiry*, vol. 25, nr. 2, 1999, pp. 247-266.
BUCK-MORSS, SUSAN, „Benjamin's Passagen-Werk: Redeeming Mass Culture for the Revolution", *New German Critique*, nr. 29, 1983, pp. 211–240.
BUCK-MORSS, SUSAN, *Dialektik des Sehens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.
BULL, MALCOM, *Teoria Apocalipsei şi sfârşiturile lumii*, traducere de Alina Cârâc, Meridiane, Bucureşti, 1999.
CAYGILL, HOWARD, „Non-messianic Political Theology in Benjamin's «On the Concept of History»", în Andrew Benjamin (ed.), *Walter Benjamin and History*, Continuum, London and New York, 2005, pp. 215-226.
CAYGILL, HOWARD, „The Apostate Messiah: Scholem, Taubes and the Occlusions of Sabbatai Zevi", *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 191-205.
CERTEAU, MICHEL, DE, *Fabula mistică*, Polirom, Iaşi, 1996.
CLARK, TOM, „Walter Benjamin: Franz Kafka's Left Ear", http://tomclarkblog.blogspot.ro/2011/04/walter-benjamin-franz-kafkas-left-ear.html, data accesării 25 februarie 2015.
CODRIN, TAUT, „De l'état d'exception au problème de la validité juridique", http://www.academia.edu/2362399/De_letat_dexception_au_probleme_de_la_validite_juridique, data accesării 13 septembrie 2013.
CODRIN, TAUT, „Théologie politique et sécularisation chez Carl Schmit", http://www.academia.edu/2362397/Theologie_politique_et_secularisation_chez_Carl_Schmit, data accesării 13 septembrie 2013.
DAN, JOSEPH, „Scholem's View of Jewish Messianism", *Modern Judaism*, 1992, pp. 117–128.
DELEUZE, GILLES, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969.
DEMIROVIĆ, A., *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999.
DEPRUN, JEAN, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Vrin, Paris, 1979.
DERRIDA, JACQUES, *Marx & sons*, Presses universitaires de France, 2002.
DERRIDA, JACQUES, *Scriitura şi diferenţa*, traducere de Bogdan Ghiu, Dumitru Ţepeneag și Radu Toma, Univers, 1998.
DERRIDA, JACQUES, *Spectrele lui Marx*, Polirom, Iasi, 1999.

DEUBER-MANKOWSKY, ASTRID, „Chrut und Uchrut. Benjamin und die Schweiz", *Benjamin Blätter*, vol. 2, nr. Walter Benjamin und das Exil, 2006, ediție de Bernd Witte, pp. 74-88.

DEUBER-MANKOWSKY, ASTRID, „Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen : jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung", 13 august 2013, http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/13075, data accesării 13 august 2013.

DUDEK, PETER, „Die Außenseiter: Jugendkulturbewegung / Jugendforschung / Psychoanalyse: Das Beispiel Siegfried Bernfeld", în *Jugend als Objekt der Wissenschaften*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1990, pp. 323-374, http://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-322-97007-7_8, data accesării 22 august 2013.

DUTTLINGER, CAROLIN, „Imaginary encounters: Walter Benjamin and the aura of photography", *Poetics Today*, vol. 29, nr. 1, 2008, pp. 79–101.

DÜTTMANN, ALEXANDER GARCÍA, „Decizie şi suveranitate", *Idea arts + society*, nr. 22, 2005, traducere de Lorin Ghiman.

DÜTTMANN, ALEXANDER GARCÍA, *Zwischen den Kulturen: Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, 1997.

DUVAL, RAYMOND, *Temps et vigilance*, Vrin, Paris, 1990.

EDDON, RALUCA, „Arendt, Scholem, Benjamin Between Revolution and Messianism", *European Journal of Political Theory*, nr. 5, 2006, pp. 261-279.

EILAND, HOWARD, „Reception in Distraction", *boundary 2*, vol. 30, nr. 1, 2003, pp. 51-66.

EILAND, HOWARD, *Walter Benjamin*, Harvard University Press, 2014.

ELO, MIKA, „Walter Benjamin on Photography: Towards Elemental Politics", în *Transformations*, vol. 15, 2007, http://www.transformationsjournal.org/journal/issue_15/article_01.shtml, data accesării 30 septembrie 2014.

FELMAN, S., „Benjamin's silence", *Critical Inquiry*, vol. 25, nr. 2, 1999, pp. 201–234.

FIETKAU, WOLFGANG, „Loss of Experience and Experience of Loss: Remarks on the Problem of the Lost Revolution in the Work of Benjamin and His Fellow Combatants", *New German Critique*, 1986, pp. 169–178.

FLONTA, MIRCEA, „Ideea Kantiană a luminării", în Mircea Flonta, H.-K. Keul (ed.), *Filosofia practică a lui Kant*, Polirom, Bucureşti, 2000, pp. 243-268.

FOUCAULT, MICHEL, *Ce este un autor*, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2004.

FRANK, MANFRED, „CC: Tübinger Vorlesung «Philosophie und Politik».", corespondenţă electronică, 09.05.2008.

FRANK, MANFRED, „Dimensiunile politice ale filosofiei franceze", *Verso*, nr. 40-41, iulie 20008.

FROMM, WALDEMAR, „Zur Theorie der Sprachmagie bei Walter Benjamin", Colocviul "Walter Benjamin. Einige Motive", NEC, Bucureşti, 04.12.2004.

GARBER, KLAUS, *Walter Benjamin als Briefschreiber und Kritiker*, Fink, München, 2005.

GHIMAN, LORIN, „Walter Benjamin, «Jurnalul moscovit»", *Vatra*, nr. 8, 2008, pp. 83-85.

GILES, STEVE; OERGEL, MAIKE, *Counter-cultures in Germany and Central Europe: from Sturm und Drang to Baader-Meinhof*, P. Lang, 2003.

GILLOCH, G., *Myth and metropolis: Walter Benjamin and the city*, Polity press Cambridge, 1996.

GOLDISH, MATT, „New approaches to Jewish Messianism", *AJS Review*, vol. 25, nr. 01, 2001, pp. 71–83.

GRÄF, RÜDIGER, „Die Mentalisierung des Nirgendwo und die Transformation der Gesellschaft. Der theoretische Utopiediskurs in Deutschland 1900 - 1933"", în

Wolfgang Hartwig (ed.), *Utopie und politische Herrschaft im Europa der Zwischenkriegszeit*, R. Oldenbourg Verlag, München, 2003.

GREBING, HELGA, „Jüdische Intellektuelle und ihre politische Identität in der Weimarer Republik", *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen*, vol. Heft 34, 2005, pp. 11-23.

GREENBERG, U.E., „Remembering Walter Benjamin: Benjamin and His Biographers", *Biography*, vol. 30, nr. 2, 2007, pp. 194–212.

GREENBERG, U.E., „The politics of the Walter Benjamin industry", *Theory, culture & society*, vol. 25, nr. 3, 2008.

GRIMMINGER, ROLF; WEYERGRAF, *Hansers Sozialgeschichte der Deutschen Literatur: 1918-1933*, vol. 8, Hanser, München-Wien, 1995.

GROPPE, CAROLA, „Rezension von: Dudek, Peter: Fetisch Jugend, Walter Benjamin und Siegfried Bernfeld – Jugendprotest am Vorabend des Ersten Weltkrieges, Bad Heilbrunn: Klinkhardt 2002", *EWR*, vol. 2, nr. 4, 8 ianuarie 2003, http://www.klinkhardt.de/ewr/78151226.html, data accesării 22 august 2013.

GROYS, BORIS, *Topologia aurei şi alte eseuri*, traducere de Aurel Codoban, George State, Lorin Ghiman, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2007.

HABERMAS, JÜRGEN, *Discursul filosofic al modernităţii: 12 prelegeri*, traducere de Gilbert Lepădatu, Ionel Zamfir și Marius Stan, All, 2000.

HANSEN, MIRIAM, „Benjamin, Cinema and Experience. "The Blue Flower in the Land of Technology", *New German Critique*, nr. 40, 1987, pp. 179 – 224.

HANSEN, MIRIAM, „Decentric Perspectives: Kracauers early writings on film and mass culture", *New German Critique*, nr. 54, Special Issue on Siegfried Kracauer, pp. 47-76.

HANSEN, MIRIAM, „Room-for-Play: Benjamin's Gamble with Cinema", *October*, nr. 109, 2204, pp. 3-45.

HANSSEN, BEATRICE, „Portrait of Melancholy (Benjamin, Warburg, Panofsky)", *MLN*, vol. 114, nr. 5, 1999, pp. 991-1013.

HANSSEN, BEATRICE, *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, vol. 15, Univ of California Pr, 2000.

HAUG, WOLFGANG FRITZ, „Dialectics", *Historical Materialism*, vol. 13, nr. 1, 2005, pp. 241–266.

HAVERKAMP, ANSELM, „Notes on the "Dialectical Image" (How Deconstructive Is It?)", *diacritics*, nr. 22, pp. 70-80.

HECKEN, THOMAS, *Theorien der Popkultur. Dreißig Positionen von Schiller bis zu den Cultural Studies*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2007.

HILDEBRAND, KLAUS, *Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus*, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München.

HOBSBAWM, ERIC J., *Sozialrebellen*, Luchterhand, Neuwied, 1971.

HONNERTH, AXEL, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007.

HONNETH, AXEL, *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, vol. 1491, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.

HONNETH, AXEL, *Verdinglichung: eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005, http://philpapers.org/rec/HONVEA, data accesării 13 septembrie 2014.

HORKHEIMER, MAX, *Traditionelle und kritische Theorie*, vol. 6015, Fischer-Bücherei, 1970..

HULL, GORDON, „"Reduced to a Zero-Point": Banjamin's Critique of Kantian Historical Experience", *The Philosophical Forum*, vol. 31, 2000, pp. 163–186.

IDEL, MOSHE, *Evreii lui Saturn. Despre sabatul vrăjitoarelor şi şabatianism*, traducere de Cornelia Radu, Polirom, Iaşi, 2013.
IDEL, MOSHE, *Fiul lui Dumnezeu şi mistica evreiască*, Polirom, Iaşi, 2010.
ILLOUZ, EVA, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*, vol. 49, Frankfurter Adorno-Vorlesungen, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007.
IYER, LARS, „Impersonal Speech: Blanchot, Virno, Messianism", *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 281-296.
JACOBSON, ERIC, „Locating the Messianic: In Search of Causation and Benjamin's Last Message", *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 207-223.
JACOBSON, ERIC, „Question: Benjamin and Scholem on Kafka", corespondenţă electronică, 09.01.2014.
JACOBSON, ERIC, *Metaphysics of the prefane.The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York, 2003.
JAY, MARTIN, „Walter Benjamin, remembrance, and the first world war", *Benjamin Studies*, vol. 1, nr. 1, 2002, pp. 185-208.
JAY, MARTIN, *The dialectical imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, California University Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1996.
JAY, MARTIN; SMITH, GARRY, „A Talk with Mona Jean Benjamin, Kim Yvon Benjamin and Michael Benjamin", *Benjamin Studien/Studies*, vol. 1, nr. 1, 2002, pp. 111–125.
JENNINGS, MICHAEL WILLIAM, „On the Banks of a New Lethe: Commodification and Experience in Benjamin's Baudelaire Book", *boundary 2*, vol. 30, nr. 1, 2003, pp. 89–104.
KAMBARTEL, F.; HOLZHEY, H., „Erfahrung", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2.
KAMBAS, CHRYSSOULA, „Wider den'Geist der Zeit'. Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamins", *Jacob Taubes (Hrg.). Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. München Paderborn Wien Zürich, Ferdinand Schöningh und Wilhelm Finck Verlag*, 1983.
KAMBAS, CHRYSSOULA, *Walter Benjamin im Exil: zum Verhältnis von Literaturpolitik und Ästhetik*, vol. 11, Walter de Gruyter, 1983.
KAMBAS, CHRYSSOULA; LOEFFLER, PAUL; DANIEL, JAMIE OWEN, „Politische Aktualität: Walter Benjamin's Concept of History and the Failure of the French Popular Front", *New German Critique*, 1986, pp. 87–98.
KANT, IMMANUEL, *Kritik der reinen Vernunft*, ediție de Benno Erdmann, 6. revidierte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin & Leipzig, 1923.
KANT, IMMANUEL, *Werkausgabe in 12 Bänden*, vol. XI-XII, ediție de Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.
KAPLAN, LEONARD V.; KOSHAR, RUDY, *The Weimar Moment: Liberalism, Political Theology, and Law*, Lexington Books, 2012.
KAUFMAN, ROBERT, „Aura, Still", *October*, vol. -, 1 ianuarie 2002, pp. 45-80.
KAUFMANN, DAVID, „Beyond Use, within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology", *New German Critique*, nr. 83, 2001, p. 151.
KAUFMANN, ROBERT, „Lyric's Constellation, Poetry's Radical Privilege", *Modernist Culture*, nr. 1 (2), 2010, pp. 209-234.
KHATIB, SAMI R., *„Teleologie ohne Endzweck": Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen*, Tectum, 2013, https://www.academia.edu/4933330/Teleologie_ohne_Endzweck._Walter_Benjamins_Ent-stellung_des_Messianischen, data accesării 2 septembrie 2014.

KLOSSOWSKI, PIERRE, *Ecrits d'un monomane: essais, 1933-1939*, Editions Gallimard, Paris, 2001.

KOHLENBACH, MARGARETE, „Walter Benjamin, Gustav Wyneken and the Jugendkulturbewegung", *Counter-Cultures in Germany and Central Europe: From Sturm Und Drang to Baader-Meinhof*, 2003, http://core.kmi.open.ac.uk/display/2719294, data accesării 22 august 2013.

KRACAUER, SIEGFRIED, *Das Ornament der Masse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.

KRACAUER, SIEGFRIED, *Werke Bd. 1. Soziologie als Wissenschaft. Der Detektiv-Roman. Die Angestellten*, 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006.

KRAUS, KARL, *Die Fackel. Austrian Academy Corpus*, AAC Digital Edition Nr.1, 1899, http://corpus1.aac.ac.at/fackel/.

LAMBRIANOU, N., „"A Philosophy and Theology of Hyperinflation:" Walter Benjamin, Weimar and the New Thinking", *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 5, nr. 2, 2004, p. 78.

LANDAUER, GUSTAV, *Die Revolution*, Rütten & Loening, 1919.

LANTERNARI, V., „Messianism: Its Historical Origin and Morphology", *History of Religions*, vol. 2, nr. 1, 1962, pp. 52–72.

LARGE, WILLIAM, „The Messianic Idea, the Time of Capital and the Everyday", *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 267-279.

LAVELLE, PATRICIA, *Religion et histoire. Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin*, Éditions du Cerf, Paris, 2008.

LESLIE, ESTHER, „Revolutionary Potential and Walter Benjamin: A Postwar Reception History", în J. Bidet, S. Kouvelakis (ed.), *Critical companion to contemporary Marxism*, vol. 16, Brill Academic Pub, Leiden, 2008, pp. 549-566.

LEWANDOWSKI, JOSEPH D., „Street culture The dialectic of urbanism in Walter Benjamin's Passagen-werk", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 31, nr. 3, 1 mai 2005, pp. 293-308.

LIEBES, YEHUDA, *Studies in Jewish Myth and Messianism*, SUNY Press, 1993, http://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=Kbofvp3oPIsC&oi=fnd&pg=PP1&dq=LIebes,+Studies+in+Jewish+Myth+and+Jewish+Messianism+SUNY&ots=QwI83W-WV0&sig=--D8j8DEjZx9a6eviBHjlY_dJoc, data accesării 16 septembrie 2014.

LINDNER, BURKHARDT, „Habilitationsakte Benjamin. Uber ein akademisches Trauerspiel und über ein Vorkapitel der Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno) in Histoire scientifique de la Philosophie.", *Lili. Zeitschift für Literaturwissenschaft und Linguistik Gottingen*, vol. 14, nr. 53-54, 1984, pp. 147-165.

LINDROOS, KIA, „Benjamin's Moment", *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, vol. 10, 2007, p. 115.

LINDROOS, KIA, „Scattering community", *Philosophy & social criticism*, vol. 27, nr. 6, 2001, p. 19.

LINSE, ULRICH, „Die Jugendkulturbewegung", *Vondung, K.(Hg.): Das wilhelminische Bürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen, Göttingen*, 1976, pp. 119–138.

LINSE, ULRICH, *Barfüßige Propheten: Erlöser der zwanziger Jahre*, Siedler Verlag, Berlin, 1983.

LÖWENTHAL, LEO, *Schriften 1: Literatur und Massenkultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990.

LÖWY, MICHAEL, „Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)", *New German Critique*, nr. 20, 1980, traducere de Renee B. Larrier, p. 105 sqq.

LÖWY, MICHAEL, „L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929: Contribution à une sociologie de l'intelligentsia révolutionnaire".
LÖWY, MICHEL, „Messianism in the Early Work of Gershom Scholem", *New German Critique*, nr. 83, 2001, pp. 177–191..
LUHR, GERET, *Was noch begraben lag*, Bostelmann & Siebenhaar, 2000.
LYOTARD, JEAN-FRANCOIS, *Condiía postmodernă*, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2003.
MAESENEER, YVES DE, „Horror Angelorum: Terroristic Structures in the Eyes of Walter Benjamin, Hans Urs Von Balthasar's Rilke and Slavoj Žižek", *Modern Theology*, vol. 19, nr. 4, 2003, pp. 511–527.
MALI, JOSEPH, „The Reconciliation of Myth: Benjamin's Homage to Bachofen", *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, nr. 1, 1999, pp. 165-187.
MANEMANN, JÜRGEN, *Befristete Zeit*, Jahrbuch Politische Theologie, 3, LIT Verlag, Münster, 1999.
MANNHEIM, KARL, *Ideologie und Utopie. 4.Auflage*, G. Schulte-Bulmke, Frankfurt am Main, 1965.
MARCHART, OLIVER, „Time for a New Beginning. Arendt, Benjamin, and the Messianic Conception of Political Temporality", *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, vol. 10, nr. 1, 2006, pp. 134–147.
MARCHART, OLIVER, *Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.
MARCUS, J., „Modern and ancient Jewish apocalypticism", *The Journal of religion*, vol. 76, nr. 1, 1996, pp. 1–27.
MARCUS, J., „Modern and ancient Jewish apocalypticism", *The Journal of religion*, vol. 76, nr. 1, 1996, pp. 1–27.
MARKNER, REINHARD, „Walter Benjamin nach der Moderne. Etwas zur Frage seiner Aktualität angesichts der Rezeption seit 1983", *Schattenlinien (Berlin)*, nr. 8-9, 1994, pp. 37-47.
MATTENKLOTT, GERT, „«Walter Benjamins Kritik ästhetischer Erfahrung».", Colocviul "Walter Benjamin. Einige Motive", NEC, Bucureşti, 04.12.2004.
MCBRIDE, DOUGLAS BRENT, „Romantic Phantasms: Benjamin and Adorno on the Subject of Critique", *Monatshefte*, vol. 90, nr. 4.
MEJA, VOLKER; STEHR, NICO, *Der Streit um die Wissenssoziologie*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982.
MENDES-FLOHR, P.R., „"To Brush History Against the Grain": The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 51, nr. 4, 1983, p. 631.
MENDES-FLOHR, PAUL, „«The Stronger and the Better Jews»: Jewish Theological Responses to Political Messianism in the Weimar Republic", *Studies in Contemporary Jewry*, vol. 7, 1991, pp. 159–85.
MILLER, TYRUS, „From city-dreams to the dreaming collective Walter Benjamin's political dream interpretation", *Philosophy & social criticism*, vol. 22, nr. 6, 1996, pp. 87–111.
MISSAC, PIERRE, *Walter Benjamins Passage*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.
MOSÈS, STÉPHANE, *L'ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, vol. 481, Editions Gallimard, Paris, 2006.
MÜNSTER, ARNO, *Progrès et catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire: réflexions sur l'itinéraire philosophique d'un marxisme,, mélancolique",* Kimé, 1996.
NEGRI, A.; OTHERS, „The Eclipse of Eschatology: Conversing with Taubes's Messianism and the Common Body", *Political Theology*, vol. 11, nr. 1, 2009, pp. 35–41.

NIERAAD, JÜRGEN, „Walter Benjamins Glück im Untergang: Zum Verhältnis von Messianischem und Profanem", *German Quarterly*, 1990, pp. 222–232.
NILSSON, CHRISTIAN, „Messianicity without Messianism?", Sodertorn University College, 2005, http://thinklink.philosophy.se/#post3, data accesării 1 iulie 2011.
NN, „Benjamin. Marxistischer Rabbi", *Spiegel*, nr. 16, 15 aprilie 1968, p. 154.
O'CONNOR, PATRICK, „Redemptive Remnants: Agamben's Human Messianism", *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 335-352.
PALONEN, KARI, *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, LIT Verlag Münster, 2007.
PAŠKEVICA, BEATA, *In der Stadt der Parolen: Asja Lacis, Walter Benjamin und Bertolt Brecht*, Klartext, 2006.
PATAPIEVICI, HORIA-ROMAN, *Omul recent*, Humanitas, Bucuresti, 2001.
PENSKY, MAX, „Method and time: Benjamin's dialectical images", *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, 2004, pp. 177–98.
PUENTE, GONZALO, *Messianisme et ideologi*, Vrin, Paris, 1983.
PUPPE, HEINZ W., „Walter Benjamin on Photography", în *Colloquia Germanica*, JSTOR, 1979, pp. 273–291, http://www.jstor.org/stable/23982301, data accesării 4 martie 2015.
QUADFASEL, LARS, „Adornos Leninismus. Kritische Theorie und Avantgarde", *Jungle World*, nr. , 23.05 2013, http://jungle-world.com/artikel/2013/21/47771.html, data accesării 27 august 2013.
RABINBACH, A., „Between enlightenment and apocalypse: Benjamin, Bloch and modern German Jewish messianism", *New German Critique*, nr. 34, 1985, pp. 78–124.
RAPAPORT, HERMAN, „Spectres of Benjamin", *Textual Practice*, vol. 19, nr. 4, 2005, pp. 415–443.
RAULET, GÉRARD, *Utopie-marxisme selon Bloch. Un systeme de l´inconstructible. Homages à Ernst Bloch pour son 90e anniversaire*, Payot, Paris.
RENAUD, BENJAMIN, „L'aura et la trace : de Walter Benjamin à Jacques Derrida", *http://www.tache-aveugle.net/*, 15 iunie 2010, http://www.tache-aveugle.net/spip.php?article285.
REYNOLDS, R.M., „Moving targets: Political theatre in a post-political age", 2006.
ROBBINS, JEFFREY W., „Left Behind: The Messianic without Sovereignty", *Journal for Cultural Research*, vol. 13, iulie 2009, pp. 323-333.
ROCHLITZ, RAINER, *Le désenchantement de l'art: la philosophie de Walter Benjamin*, Gallimard, 1992.
ROSENTHAL, GS, „Messianism Reconsidered", *Judaism*, vol. 40, nr. 160, 1991, pp. 552–568.
ROSENZWEIG, FRANZ, *Stern der Erlösung*, Kaufmann, 1921, ediţie electronică: Frankfurt am Main : Univ.-Bibliothek, 2009, http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hebis:30-181590002003.
SANTOS, MYRIAN SEPULVEDA, „Memory and Narrative in Social Theory: The contributions of Jacques Derrida and Walter Benjamin", *Time & Society*, vol. 10, nr. 2-3, 2001, pp. 163 -189.
SCHEERBART, PAUL, *Lesabéndio. Ein Asteroidenroman*, SWAN Buch-Vertrieb, Kehl, 1994.
SCHMIDT, JAMES, „Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's« Dialectic of Enlightenment»", *Social research*, 1998, pp. 807–838.
SCHMITT, CARL, *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, 1995.

SCHOLEM, GERSHOM, „Jewish messianism and the idea of progress. Exile and redemption in the cabbala", *Commentary*, aprilie 1958, pp. 298-305.
SCHOLEM, GERSHOM, „My Friend Walter Benjamin", *Commentary*, nr. 72:6, 1981, pp. 58-69.
SCHOLEM, GERSHOM, „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum", în, vol. Judaica I, Judaica, Suhrkamp, 1959, pp. 7-74.
SCHOLEM, GERSHOM, *Erlösung durch Sünde*, Judaica V, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.
SCHOLEM, GERSHOM, *Judaica*, IV, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.
SCHOLEM, GERSHOM, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderrinerungen. Erweiterte Fassung*, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main, 1994.
SCHWARZSCHILD, STEVEN, „On Jewish Eschatology", în *Der Geschichtsbegriff: Eine teologische Erfindung?*, Religion in der Moderne 17, Echter Verlag, Würzburg, 2007, pp. 13-41.
SEITSCHEK, H.O., *Politischer Messianismus: Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluss an Jacob Leib Talmon*, vol. 26, Verlag Ferdinand Schöning, Padeborn, 2005.
SHERRATT, YVONNE, „Adorno's aesthetic concept of aura", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 33, nr. 2, 1 martie 2007, pp. 155-177.
SLOTERDIJK, PETER, *Eurotaoism: contribuţii la o critică a cineticii politice*, traducere de Alexandru Suter, Idea Design & Print, 2004.
SLOTERDIJK, PETER, *Reguli pentru parcul uman*, Bucureşti: Ed. Humanitas, Bucureşti, 2003.
SLOTERDIJK, PETER, *Zorn und Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006.
SOREL, G., *Reflecţii asupra violenţei*, Zeitgeist, Humanitas, Bucuresti, 2012.
SOREL, G., *Réflexions sur la violence*, Librarie de„ Pages libres", 1908.
STAHL, TITUS, „Georg Lukacs", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/lukacs/, data accesării 23 septembrie 2014.
STEINER, UWE, „The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political", *New German Critique*, nr. 83 Special Issue on Walter Benjamin, spring-summer 2001, pp. 43-88.
STEINER, UWE, *Walter Benjamin*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar, 2004.
TALMON, JACOB LEIB, *Political Messianism: the romantic phase*, Praeger, 1961.
TAUBES, J., „Scholem's theses on Messianism reconsidered", *Social Science Information*, vol. 21, 1 iulie 1982, pp. 665-675.
TAUBES, J., *Der Preis des Messianismus: Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, ediție de E. Stimilli, Königshausen & Neumann, 2006.
TAUBES, JACOB, *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*, ediție de Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich, Christoph Schulte, Fink, München, 1993.
TAUBES, JACOB, *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft : gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, 2, Wilhelm Fink Verlag, 1996.
THIEM, A.K., „Fate, guilt, and messianic interruptions: Ethics of theological critique in Hermann Cohen and Walter Benjamin".
TIEDEMANN, ROLF, „Zur'Beschlagnahme'Walter Benjamins oder Wie man mit der Philologie Schlitten fährt", *Das Argument*, vol. 46, 1968, pp. 74-93.

TIEDEMANN, ROLF, *Etudes sur la philosophie de Walter Benjamin avec une preface de Theodor Adorno.*, traducere de Rainer Rochlitz, Actes Sud, Arles, 1987.
TILLICH, PAUL, *Berliner Vorlesungen: (1919-1920)*, Walter de Gruyter, 2001.
TILLICH, PAUL, *Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker*, Schriftenreihe der Deutschen Hochschule für Politik Berlin, Gebruder Weiss Verlag, Berlin, 1851.
TOFAN, IOAN ALEXANDRU, *City Lights. Despre experienţă la Walter Benjamin*, Humanitas, Bucureşti, 2014.
TÜRCKE, CHRISTOPH, *Erregte Gesellschaft: Philosophie der Sensation*, C.H.Beck, 2002.
UNSELD, SIEGFRIED, „Zur Kritik an den Editionen Walter Benjamins", *Frankfurter Rundschau*, 24 ianuarie 1968, p. 8.
UNSELD, SIEGFRIED, *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972.
VAN REIJEN, W.; VAN DOORN, H.H., *Aufenthalte und Passagen: Leben und Werk Walter Benjamins: eine Chronik*, Suhrkamp, 2001.
VOEGELIN, ERIC, *Die politische Religionen*, Periagoge, Fink, München, 2007.
WARE, OWEN, „Dialectic of the Past/Disjuncture of the Future: Derrida and Benjamin on the Concept of Messianism", *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 5, nr. 2, 2004, p. 99.
WAXMAN, C.I., „Messianism, Zionism, and the State of Israel", *Modern Judaism*, vol. 7, nr. 2, 1987, pp. 175–192.
WEBER, SAMUEL, „Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt", *diacritics*, vol. 22, nr. 3/4, 1992, pp. 5–18.
WEIDNER, DANIEL, „"Nichts der Offenbarung, "inverse" und "Unanständige Theologie". Kafkaeske Figuren des Religiösen bei Adorno, Benjamin, Scholem und Agamben", în M. Engel, R. Robertson (ed.), *Kafka und die Religion der Moderne / Kafka: Religion and Modernity*, Oxford Kafka Studies 3, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2014, pp. 155-176, 29.08.2014.
WEINGRAD, MICHAEL, „Benjamin or Bataille. Transgression, Redemption, and the Origins of Postmodern Thought".
WEINGRAD, MICHAEL, „Parisian Messianism: Catholicism, Decadence, and the Transgressions of Georges Bataille", *History & Memory*, vol. 13, nr. Number 2, fall/winter 2001, pp. 113-133.
WEINGRAD, MICHAEL, „The College of Sociology and the Institute for Social Research", *New German Critique*, nr. 40, 2001, pp. 120-161.
WEISBERGER, ADAM M., „Marginality and Messianism: German Jews and Socialism, 1871-1918", *Politics & Society*, vol. 20, nr. 2, 1992, pp. 225–256.
WIGGERSHAUS, ROLF, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1997.
WINKLER, WILLI, „4,875% für Walter Benjamin", *Spiegel*, nr. 41, 1989, pp. 257-262.
WITTE, BERND, *Benjamin und das Exil*, vol. 2, Benjamin-Blätter, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006.
WITTE, BERND, *Walter Benjamin: An Intellectual Biography*, Wayne State University Press, 1997.
WITTE, BERND; WINNETT, SUSAN B., „Paris–Berlin–Paris: Personal, Literary, and Social Experience in Walter Benjamin's Late Works", *New German Critique*, 1986, pp. 49–60.
WIZISLA, ERDMUT, *Walter Benjamin and Bertolt Brecht: The Story of a Friendship*, Yale University Press, 2009.

WOHLFARTH, IRVING, „Critique of Violence: The Deposing of the Law Walter Benjamin and the Red Army Faction, Part 2", *Radical Philosophy. A Journal of Socialist and Feminist Philosophy*, nr. 153, februarie 2009, pp. 13-26.

WOHLFARTH, IRVING, „»Männer aus der Fremde«: Walter Benjamin and the »German-Jewish Parnassus«", *New German Critique*, nr. 70, 1997, pp. 3-85.

WOLIN, RICHARD, „Reflections on Jewish secular messianism", în *Studies in Contemporary Jewry*, vol. VII, Oxford University Press, New York / Oxford, 1991, pp. 186-197.

ZEHETNER, CORNELIUS, *Hugo Ball: Portrait einer Philosophie*, Turia+ Kant, 2000.

UNIVERSITAS • NAPOCENSIS
PRESA UNIVERSITARĂ
ROMANIA

ISBN: 978-606-37-0695-0